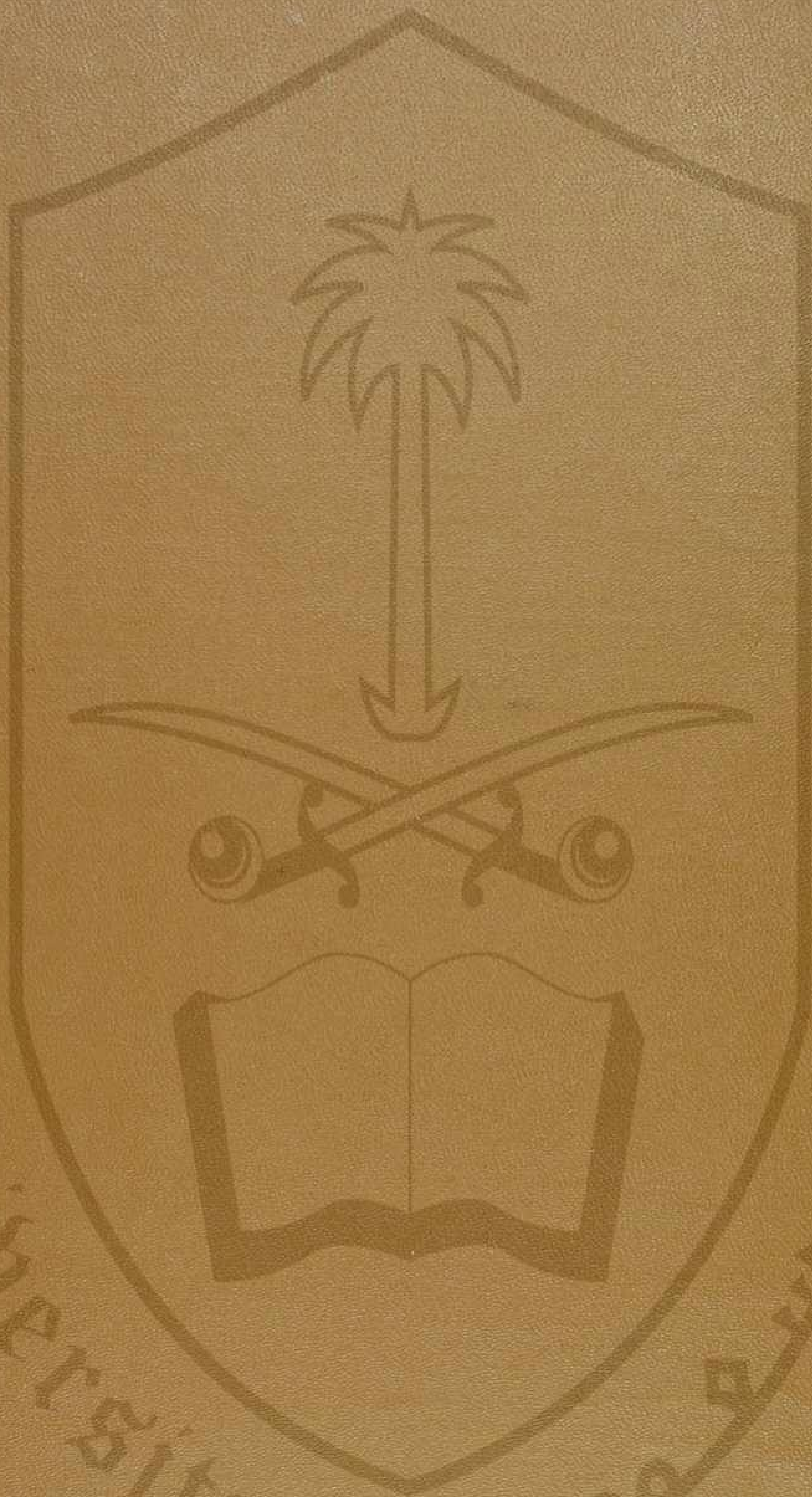

King Saud University 1957
جامعة الملك سعود

عمدة المريد لجوهرة التوحيد، تأليف اللقاني، ابراهيم بن ابراهيم ـ ١٠٤١هـ ٠ بخط سليمان الشنشوري في القرن الحادي عشر الهجري

٢٦٠ ق ٣٣ س ٢٠,٥x٣١ سم

نسخة جيده، خطها نسخ واضح ، طبع الازهرية ٣ : ٣٨٧، طبقبوسراى ٣ : ٩٦

١ـ اصول الدين أ ـ المؤلف ب ـ الناسخ جـ ـ تاريخ النسخ د ـ شرح اللقاني على جوهرة التوحيد هـ ـ شرح جوهرة التوحيد ٠

عمدة المريد



الحمد لله بدأ وختما يقول العبد ابو الانوار محمد وفا
السادات عفا الله عنه و والديه ومشايخه
ومن احبه وقفت هذا الشرح المبارك المفيد المسمى
بعمدة المريد لجوهرة التوحيد نفعنا الله بمولفه ورحمه
على من ينتفع به قراءة ودراسة ونسخا بشرط ان لا يخرج
من محله وجعلت مقره بخزانة الكتب التي احدثتها بالمسجد المنير
المعروف بزاوية ال وفا السادات بسفح الجبل المبارك
المعروف بالمقطم وجعلت شرطه كشرط باقي الكتب الموقوفه
بالخزانة المذكورة ثم اقول اسال الله العظيم رب العرش الكريم
باسمه الطاهر الظاهر اسم ذاته الجامع لجميع اسرار اسمائه وصفاته
ان يتقبله مني ويجعله مقبولا بمنه وفضله واسال الله
خير الدنيا والاخرة لمن يبقيه على وقفه وما شرطته فيه
وان يثيبه الثواب الجزيل واما من سعى في ابطاله وعدم اجراء
ما اشترطته فاسال الله العظيم بجاه نبيه الكريم وبانبيائه
ورسله وملائكته المقربين ان يذيقه البلاء الشديد في الدنيا
والاخرة ويحل بجسمه ما لا يطيقه ويحشر مع الاخسرين
اعمالا وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله
العلي العظيم تحريرا في شهر شعبان المكرم عام ست ومائتين
والف من هجرة من له العز والشرف يا مولاي يا واحد يا مولاي يا دايم

19
الحمد لله بكلماته حيث ان احمد به على كلما يحب
ان احمد عليه من نعم الله على عبده محمد وفا
السادات عفا الله عنه بمنه



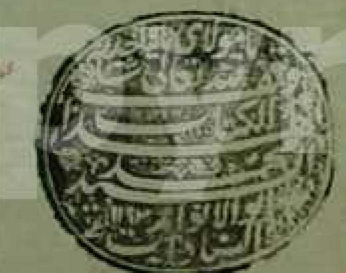
بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم صل على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم تسليما كثيرا الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد الفاتح الامين وعلى اله الاكرمين وعلى صحابته واهل طاعته اجمعين اما بعد فيقول العبد الفقير الحقير اللاجي الى حلم ربه اللطيف الخبير ابراهيم اللقاني حقق الله له ولاحبته احاسن الاماني هذا ما التمسني بعض الاخوان وصالح الخلان جمعني الله واياهم في فراديس الجنان ومتعني واياهم برويته من غير سبق مواخذة ولا امتحان من تعليق على منظومتي التي وضعتها في العقايد كعقد الجيد وسميتها بجوهرة التوحيد يحل منها ان شا الله تعالى كل ما خفي معناه واستصعب مبناه تخريبت فيه الفاظ الا بيته غالبا الا قليلا بالمعنى وربما نبهت على اكثره لانهم احق ان يقتدي بهم وتقتفي اثارهم غير ملتفت الى ما عساه يعيبه الجهول ويريد البارع ان يرتقي به من حضيض الخمول من كوني اخذت عبارات السادات وانتحلت الفاظ من يقتدي بهم في الديانات وانه حملني على ذلك القصور فانه لا يلتفت الى مثل هذا الا من هو في بحار العجب مغمور وسميته بعمدة المريد لجوهرة التوحيد جعله الله مع عموم النفع به خالصا لوجهه الكريم وموصلا للاقامة في جنات النعيم وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ثم لما كان تاليف هذا الكتاب امرا ذا بال ليس تابعا ولا وسيلة لغيره وكل ما هو كذلك تطلب بداته باسم الله اقتداء بافتتاح الكتاب وجريا على ما وقع عليه اتفاق عمل اولي الالباب وعملا بقول النبي الاواب كل امر ذي بال لا يبدا فيه ببسم الله فهو ابتر ابتداه بها فقال بسم الله اي اولف على ما هو الاولى اما اولوية خصوص مادة التاليف فلان الذي

يتلوها



يتلوها هنا مولف والتالي لما في كل محل من الافعال المفتتحة بها منبه على المقدر المحذوف مع ان كل جزء منه مولف فيفيد ملابستها لجميع التاليف دون افتتح وابتدي واما اولوية الفعلية فلان العمل للافعال بالاصالة واما اولوية التاخير فلافادة تقديم المعمول الاختصاص كما في بسم الله مجراها ومرساها وكما في اياك نعبد والرد على المشركين حيث كانوا يبدون اعمالهم باسما معبوداتهم فيقولون باسم اللات والعزى مثلا وهذه الرعاية في هذا المقام لا توجب ذلك على الدوام فقد جا اقرا باسم ربك مقدم العامل حيث كان الاهم الامر بالقراة على انه يجوز تعلق باسم ربك باقرا الثاني ومعنى اقرا الاول اوجد القراة من غير اعتبار تعديته الى مقروء كما في نحو فلان يعطي ويمنع وليس تقديم بسم على الله مخرجا للبداة عن كونها باسمه تعالى لان الغرض من الاتيان به جعله وسيلة للبداة باسمه على وجه يفيد عموم التبرك بكل اسمايه على ما تفيده الاضافة ولا شك ان البا من تتمة تلك الوسيلة او الفرق بين اليمن والتيمن وكسرت البا وقاعدة الحروف المفردة البنا على الفتح لتناسب حركة بنايها عملها ولم تكتب الالف بعدها على ما هو قاعدة الخط لكثرة الاستعمال طولت البا عوضا عنها تطويلا لا يبلغ مقدار الالف عرفا وهي اما للمصاحبة والملابسة واما للالة والاستعانة والاول قال فيه الزمخشري اعرب وافصح واحسن والاسم لغة ما دل على مسمى وعرفا ما دل على معنى في نفسه غير مقترن بزمان وضعا والخلف في مسيلة اتحاد الاسم والمسمى وعدمه لفظي عند المحققين على ان المختار انه غيره عند الاطلاق كما يا بي تحريره وهو عند البصريين مشتق من السمو وهو العلو لانه يدل على مسماه فيعليه على منصة الظهور ويظهره من حضيض الخفا وعند الكوفيين من الوسم وهو العلامة لانه علامة على مسماه فهو على الاول من الاسما التي حذفت اعجازها لكثرة الاستعمال وبنيت اوايلها على السكون وادخل عليها مبتدا بها همزة الوصل لان من داب العرب الابتدا بالمتحرك والوقف على الساكن فالوزن قبل التغيير فعل وبعد التغيير والحذف افع ويشهد له تصريفه على اسما واسام وسمي وسميت ومجي سمى كهدى وعلى الثاني من الاسما التي حذفت فاوها وعوض عنها همزة الوصل فالوزن قبل التغيير فعل وبعده اعل ورجح هذا بقلة الاعلال بالنسبة لمذهب البصريين وما استدلوا به من التصاريف لا دليل فيه لجواز كونه من باب القلب المكاني ورد بان القلب بعيد لعدم اطراده في تصاريف الكلمة وبانه خلاف الاصل وعنه مندوحة وبانه لم يعهد دخول همزة الوصل على ما حذف صدره في كلامهم ولذا لو عدة ولم يقولوا اعد بخلاف ما حذف عجزه من نحو ابن واست وقيل لا حذف



صح

ولا تعويض وانما ابدل من الواو همزة كما في اعا واشاح ثم لما كثر استعماله عوملت همزته
معاملة همزة الوصل وعليه قال الوزن فعل علي كل حال وفيه لغات جمعت في قول
القايل • بسماسم اسم سماة كذا سمًا • وزد سمة والاول اثلثه ثم شدد •
ذكره ابن عواد في منظومة له والله اصله اله حذفت الهمزة وعوض عنها حرف
التعريف ثم جعل علما للذات الواجب الوجود الخالق للعالم اي للذات المنطبق
عليه هذه الصفات فهي تعيين للموضوع له بذكر اوصاف كلية تنطبق
عليه مع انه في نفسه غير كلي وزعم بعضهم انه اسم لمفهوم الواجب لذاته
او المستحق للعبودية وكل منهما كلي انحصر في فرد فلا يكون علما لان مفهوم
العلم جزئي ثم منع بانا لانسلم انه اسم لهذا المفهوم الكلي والا لما افاد لا اله
الا الله التوحيد بالاصالة لان الكلي من حيث هو كلي يحتمل الكثرة
والتعدد والصواب انه عربي عند الاكثر وزعم البلخي من المعتزلة انه
معرب فقيل عبري وقيل عبراني وقيل سرياني قال بعضهم واكثر اهل
العلم علي انه الاسم الاعظم واختار النووي تبعا لجماعة انه الحي القيوم
قال ولذلك لم يرد في القران الا في ثلاثة في البقرة وال عمران وطه فان قلت
ورد ان الاسم الاعظم اذا دعي الله به اجاب واذا سيل به اعطي والمشاهدة
في ذين بخلاف هذا قلت تخلف الاجابة اما لانتفا شرط او وجود
مانع كاكل الحرام وعدم صدق النية واخلاص الطوية والخوف من خالق
البرية والرحمن الرحيم اسمان بنيا للمبالغة من رحم كالغضبان والعليم
من غضب وعلم فهما في الاصل صفتان مشبهتان وورد ان الصفة المشبهة
لاتشتق الامن لازم واجيب بان الفعل المتعدي قد يجعل لازما
بمنزلة افعال الغرايز فيحول الي فعل بالضم ثم يشتق منه علي ان
سيبويه قد نص علي ان الرحيم صيغة مبالغة في قولهم هو رحيم فلانا
وعليه فلا اشكال في الرحيم والرحمة لغة رقة القلب وانعطاف يقتضي
التفضل والاحسان ومنه الرحم لانعطافها علي ما فيها فان قلت
فكيف اشتق الاسمان الكريمان منها مع استحالة اتصاف سبحانه بمعناها
اللغوي اذ هو من الكيفيات النفسانية التابعة للمزاج وهو تعالي
منزه عنها قلت هو مجاز عن انعامه علي عباده لان الملك اذا عطف
علي رعيته وراف بهم اصابهم معروفه وانعامه كما انه اذا ادركته
الفظاظة والقسوة عنف بهم ومنعهم خيره ومعروفه والحاصل
ان اسما الله تعالي انما توخذ باعتبار الغايات التي هي افعال اختيارية
دون المبادي التي تكون انفعالات وفي الرحمن من المبالغة ما ليس في الرحيم
لان زيادة البنا تدل علي زيادة المعني غالبا عند اتحاد نوع المشتقات
كما في قطع وقطّع لكن تارة توخذ باعتبار الكمية واخري باعتبار

الكيفية

نسخة
جزئي

٣

الكيفية فعلي الاول قيل يا رحمن الدنيا لانه يعم المومن والكافر ورحيم الاخرة لانه
يخص المومن وعلي الثاني قيل يا رحمن الدنيا والاخرة ورحيم الدنيا لان النعم
الاخروية كلها جسام واما النعم الدنيوية فجليلة ودقيقة وقدم الله عليهما
لانه اسم ذات وهما اسما صفة والذات متقدم علي الصفة فما دل عليه مقدم علي ما
دل عليهما وقدم الرحمن والقياس يقتضي الترقي من الادني الي الاعلي لتقدم
رحمة الدنيا ولانه خاص اذ لا يقال لغير الله بخلاف الرحيم والخاص مقدم
علي العام ولانه ابلغ من الرحيم علي ما سبق علي الاصح فيكون الرحيم
تتمة ورديفا ليتناول مالطف من الرحمة ودق واختار هذا الزمخشري
وهذا كله مبني علي ان الرحمن صفة وهو كذلك بحسب الاصل لكنه صار علما
بالغلبة فقد قال ابن هشام الحق قول الاعلم وابن مالك انه ليس بصفة بل علم
قال وبهذا لايتوجه السوال قال وينبني علي علميته انه في البسملة
ونحوها بدل لا نعت وان الرحيم بعده نعت له لا نعت لاسم الله تعالي اذ لا
يتقدم البدل علي النعت قال ومما يوضح انه غير صفة مجيئه كثيرا غير تابع
نحو الرحمن علم القران قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن واذا قيل لهم اسجدوا
للرحمن قالوا وما الرحمن قال الشيخ زكريا الانصاري قلت لا يمنع غلبته
علميته اعتبار وصفيته الاصلية فيجوز كونه نعتا باعتبارها واما
مجيئه غير تابع فلا يدل علي عدم اعتبارها لان الموصوف اذا علم جاز حذفه
وبقا صفته كقوله تعالي ومن الناس والدواب والانعام مختلف الوانه اي
نوع مختلف الوانه واسم مجرور بالبا والله مجرور بالمضاف علي الاصح لا
بالاضافة ولا بالحرف المنوي علي الصحيح وكذا الرحمن الرحيم لان العامل
في التابع هو العامل في المتبوع الا في البدل فان عامله مقدر علي الراجح
فيهما وفي صرف الرحمن مجردا من ال مذهبان مبنيان علي ان الشرط في منع
الصرف وجود فعلى او انتفا فعلانة قال بدر الدين واما اذا كان بال
فانه يجر بالكسرة بلا خلاف وهل هو مصروف حينيذ فيه الخلاف المشهور
في النحو والوقف علي بسم الله قبيح للفصل بين التابع والمتبوع وعلي
الرحمن كذلك وقيل كاف وعلي الرحيم تام وتخصيص البسملة بهذه الاسما
مع ان اسماه علي ما قاله القشيري الف ثلاثمائة في التوراة وثلاثمائة
في الزبور وثلاثمائة في الانجيل وتسعة وتسعون في القران وواحد في
صحف ابراهيم عليه الصلاة والسلام ليعلم العارف ان المستحق لان
يستعان به في مجامع الامور هو المعبود الحقيقي الذي هو مولي النعم كلها
عاجلها واجلها جليلها ودقيقها فلا ينبغي ان يطلب دقيقها علي ما هو
العرف في سوال العظما من المخلوقين بل تنبيهًا منه تعالي في الاحسان والكرم
ومزيد اللطف بالعباد وجملة البسملة لم يتعرضوا لخبريتها ولا لانشائيتها

هذه المقدمة نثر
وكل منهما لا يخلو عن صعوبة وسيأتي بيانها فان قلت
وقد نص الشعبي والزهري على انه لا يكتب في الشعر بسم الله الرحمن الرحيم قلت
نص سعيد بن جبير على جواز ذلك وتابعه على ذلك الجمهور قال الخطيب
وهو المختار على ان بعض العلما قال ان محل الخلاف في غير الشعر المحتوي على
علم او وعظ والا فلا شك في دخوله في كتب العلم المطلوب افتتاحها
بذلك كما ان محله ايضا الشعر غير المحرم والمكروه فان التسمية لا تشرع
فيهما اتفاقا خاتمة نقل شيخنا سالم السنهوري رحمه الله
تعالى عن بعض العلما انه راى بخط الجلال المحلي ان صاحب الاستغنا في
شرح اسما الله الحسنى حكى عن شيخه ابي بكر التونسي انه قال اجمع
علما كل ملة على ان الله تعالى افتتح كل كتاب له ببسم الله الرحمن
الرحيم انتهى قلت قال يوسف بن عمر هي مبدا كلام الله قيل انزلت
على ادم وكانت سبب توبته حين اكل من الشجرة ثم رفعت فانزلت
بعده على نوح ثم رفعت فانزلت بعده على ابراهيم ثم رفعت فانزلت
بعده على موسى ثم رفعت فانزلت بعده على سليمان ثم رفعت
فانزلت بعده على عيسى ثم رفعت فانزلت بعده على سيدنا محمد صلى الله
عليه وسلم وقيل لم ترفع بل لم تزل تنتقل من نبي الى نبي انتهى وهو
ظاهر ان لم يكن صريحا فيما قاله التونسي فليتامل واما الحمد اي اللفظي
فهو لغة الثنا باللسان على الفعل الجميل الاختياري على جهة
التعظيم سوا كان في مقابلة نعمة ام لا فدخل في الثنا الحمد وغيره
كالمدح وخرج باللسان الثنا بغيره كالحمد النفسي وبالجميل الثنا
باللسان على غير الجميل ثم المراد بالجميل ما يكون جميلا عند الحامد
والمحمود او الحامد فقط او المحمود فقط بزعم الحامد فيدخل الثنا
بنهب الاموال وقتل الرجال عند من يرى ذلك كما لا كاعراب افريقية
على ما قال بعض شراح الرسالة وبالاختياري المدح فانه يعم
الاختياري وغيره تقول مدحت اللولوة على حسنها ومدحت
زيدا على رشاقة قده دون حمدتهما ومن قال انه مرادف للحمد
زعم ان الاول من هذين مولد والثاني منهما خطا اورد بانه يدل
على فعل اختياري وعليه فقيد الاختياري بيان للماهية لا للاحتراز
وعلى جهة التعظيم مخرج لما كان على جهة الاستهزا والسخرية
نحو ذق انك انت العزيز الكريم ومتناول للظاهر والباطن اذ لو
تجرد الثنا على الجميل عن مطابقة الاعتقاد او خالفه افعال
الجوارح لم يكن حمدا بل تهكم او تمليح وهذا لا يقتضي دخول الجوارح
والجنان في التعريف لانهما اعتبرا فيه شرطا لا شطرا واعترض

على التعريف المذكور للحمد بانه يلزم على تقييده بالاختياري ان لا يكون
وصفه تعالى بصفاته الذاتية حمدا له وليس كذلك واجيب
بانه يتناوله تبعا وبانها مختارة له لا بمعنى ايجاده لها بل بمعنى ان ذاته
اقتضت وجودها على ما هي عليه فتنزل منزلة افعال اختيارية
فالحمد عليها باعتبار تلك الافعال الاختيارية فالمحمود عليه اختياري
في الماله واما الحمد العرفي فليس هو عبارة عن قول القايل الحمد لله بل
هو فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما وذلك الفعل اما فعل
القلب اعني اعتقاد اتصافه تعالى مثلا بصفات الكمال والجلال او فعل
اللسان اعني ذكر ما يدل على ذلك الاتصاف او فعل الجوارح وهو الاتيان
بافعال دالة على ذلك فائدة اعلم ان التعرض للشكر بعد التعرض
للحمد لما صار عند المصنفين كالمتفق عليه وان لم تفتتح الكتب الا
بالحمد خاصة والسبب في ذلك قربه من الحمد معنى وقرنه به استعمالا
تخليصا للسامع من ورطة الحيرة فهل هو مساو او لا ناسب ان
نتعرض له فنقول ليس الشكر عبارة عن خصوص قول القايل الشكر
لله بل هو لغة فعل ينبي عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعما واصطلاحا
صرف العبد جميع ما انعم الله به عليه من السمع والبصر وغيرهما الى
ما خلق له واعطاه لاجله كصرف النظر الى مطالعة مصنوعاته
والسمع الى تلقي ما ينبي عن مرضاته والاجتناب عن منهياته وعلى هذا
يكون الحمد اصطلاحا اعم من الشكر عرفا عموما مطلقا لعموم النعمة
الواصلة الى الحامد وغيره واختصاص الشكر بما يصل الى الشاكر لاطلاق
النعم في تعريف الحمد عن قيد كونه منعما على الحامد او غيره فيتناولهما
وتخصيصه في تعريف الشكر بالله تعالى وبنعمته واصلة منه الى عبده
الشاكر فيختص المنعم في الشكر بكونه منعما على الشاكر وايضا فعل
القلب او اللسان وحده مثلا قد يكون حمدا وليس بشكر اصلا اذ قد
اعتبر فيه شمول الالات وايضا الشكر بهذا المعنى لا يتعلق بغيره
تعالى بخلاف الحمد فان قلت هل هذه النسبة بين العرفيين بحسب
الوجود او بحسب الحمل قلت بحسب الحمل لان مفهوم الحمد فعل الخ ومفهوم
الشكر صرف العبد الخ ولا شك ان صرف العبد جميع الاته الخ فعل ينبي
الخ واما توهم ان المحمول فعل القلب مثلا وهو جزء من صرف الجميع فلا يكون
محمولا على صرف الجميع فغلط من باب اشتباه مفهوم الشي بما صدق هو
عليه كما لا يخفى لا يقال صرف الجميع افعال متعددة فلا يحمل عليه فعل واحد
لاستحالة حمل الواحد على الجمع لانه قيل هو فعل واحد قد تعدد متعلقه
فلا ينافي وصفه بالوحدة كما يقال صدر عن زيد فعل واحد هو ضرب

وبانها مبدا افعال اختيارية مح

بلغ

القوم مثلا وايضاحه ان المركب قد يوصف بالوحدة الحقيقية كبدن واحد والاعتبارية
كعسكر واحد وصرف الجميع من قبيل الثاني كما لا يخفى على ذي تدبر واما النسبة
بين الحمدين فبي العموم والخصوص من وجه واما بين الشكرين فبي العموم والخصوص
المطلق وكذا بين الشكر العرفي والحمد اللغوي وكذا بين الحمد العرفي والشكر
اللغوي ايضا اذا قيدت النعمة في اللغوي بوصولها الى الشاكر واذا لم تقيد
كانا متحدين كما هو بين قال شيخنا سالم السنهوري ولا يخفى ان النسبة
الثالثة من هذه النسب الاربع انما هي بحسب الوجود دون الحمل انتهى
وقد تبع فيه بلدينا العلامة ناصر الملة والدين اللقاني وفيه نظر تتمة
المدح لغة الثنا باللسان على الجميل مطلقا على جهة التعظيم اي سوا
كان اختياريا او لا وعرفا ما يدل على اختصاص الممدوح بنوع من الفضايل
فان قلت فما النسبة بينه وبين كل من الحمدين والشكرين قلت
لا اظنها تخفى عليك بعد تاملك ما تقدم ان شا الله تعالى تنبيه اعلم
ان ما قدمناه هو مذهب المحققين وقيل الحمد والشكر لغة مترادفان
وقيل الحمد يختص بالقول والشكر يختص بالفعل وسياتي كلام الزمخشري
في الكشاف وصريحه في الفايق يدل على الترادف تنبيه
لا يخفى ان كلا من مفاهيم تلك الحقايق الثلاث لا بد له من خمسة امور
وصف وواصف وموصوف وموصوف عليه وموصوف به فالوصف في مفهوم
الحمد مثلا الحمد والواصف الحامد والموصوف المحمود والموصوف عليه المحمود عليه
والموصوف به المحمود به وقس به المدح والشكر ووجه تغاير الاخيرين
اعني الموصوف عليه والموصوف به ان الواصف كثيرا ما يلاحظ في موصوف
صفة من صفاته ثم يصفه بحسب ملاحظة هذه الصفة بما فيه من
باقي صفاته كان يلاحظ كرمه فيصفه بالعلم والشجاعة فالتغاير
بينهما هنا حقيقي وقد يكون التغاير بينهما اعتباريا فقط كان تحمده
على شجاعته بها فان فيها حيثيتين كونها موصوفا عليها وكونها
موصوفا بها فهي باعتبار الحيثية الاولى محمود عليها وباعتبار الحيثية
الثانية محمود بها وتحقيقه ان المحمود به ما يقع به الحمد والمحمود عليه
ما يقع الحمد بازايه ومقابلته واعلم ان الحمد مختص بالله تعالى كما افادته
الجملة سوا جعلت لام التعريف فيه للاستغراق كما عليه الجمهور وهو
ظاهر او للجنس كما عليه الزمخشري لان لام لله للاختصاص فلا فرد
منه لغيره او للعهد كالتي في قوله تعالى اذ هما في الغار كما نقله الشيخ
عز الدين وابن جماعة الواحدي على معنى ان الحمد الذي حمد الله به
نفسه وحمده به انبياؤه واولياؤه مختص به والعبرة بحمد من ذكر
فلا فرد منه لغيره واولى الثلاثة الجنس وكما يقال للام التعريف

انما

بلغ

انها لام الجنس يقال انها لام الحقيقة والطبيعة والماهية المطلقة وان ضد
الحمد الذم وضد الشكر الكفر وضد المدح الهجو وضد الثنا النثا بتقديم النون
على المثلثة على المشهور فيهما اي الثنا اذا ذكره بخير والنثا عليه اذا ذكره
بشر لله تقدم انه اسم للذات الواجب الوجود والحق انه علم عربي
غير مشتق كما ذهب اليه الخليل وسيبويه واما الاعتراض عليه بان ذاته
المقدسة من حيث هي من غير اعتبار امر اخر غير معقولة للبشر فلا يمكن ان
يدل عليها بلفظ يوضع بازائها وبانه لو كان علما لكان دالا على مجرد
الذات فلا يصح ظاهر قوله تعالى وهو الله في السموات فقد اجيب
عنه بان الواضع هو الله تعالى وعلى انه العرب فعلم الواضع بالكنه ليس
شرطا فلم لا يجوز الوضع لذاته بعد العلم بها بوجه ما وبان الجار والمجرور
في الاية متعلقان بيعلم والجملة خبر ثان او هي الخبر والله بدل وذهب
البيضاوي الى انه وصف في اصله مشتق ثم صار علما بالغلبة خاصا به
لا يطلق على غيره تعالى وذهب الزمخشري الى انه اسم جنس في اصله كالكتاب
والامام يقع على كل معبود بحق او باطل ثم غلب بعد تعريفه على المعبود بحق
اي الذات المخصوصة وصار ينصرف اليها عند الاطلاق وللرد عليهما
مقام غير هذا وقد تكرر هذا الاسم الشريف في القران الفي مرة وخمسماية
مرة وستين مرة وقيل الفي مرة وثلاثماية وستين مرة وقد تقدم
انه قيل فيه انه الاسم الاعظم قال بعض العلما وبه وقع الاعجاز حيث
لم يتسم به احد ولا يصح الدخول في الاسلام الا به وهو اسم جامع لمعاني
الاسما الحسنى كلها وما سواه خاص بمعنى فلذا تضاف اليه جميع الاسما
فيقال الرحمن من اسما الله وكذا الباقي ولا يضاف هو الى شي منها ولذا لم يقل
الحمد للخالق او الرازق ونحوهما مما يوهم اختصاص الحمد بوصف دون
وصف وانما تعرض للانعام بقوله على صلاته بعد الله لا لانه على استحقاق
الذات تنبيها على تحقق الاستحقاقين وقدم لفظ الحمد عليه لاقتضا
المقام مزيد الاهتمام به وان كان ذكر الله اهم في نفسه ولذا قدم في مقام
اخر كتقديمه على الملك لنكتة في قوله تعالى له الملك وله الحمد وجملة الحمد
خبرية لفظا انشائية معنى لحصول الحمد بالتكلم بها مع الاذعان لمدلولها
ويجوز ان تكون موضوعة شرعا للانشا بطريق النقل كما في غيرها من الحقائق
الشرعية على الراجح اقول بل لو جعلت جملة خبرية لفظا ومعنى كانت مفيدة
للحمد اذ هو عبارة عما يدل على اتصاف المحمود بصفات الكمال وقد اشرنا
فيما مر الى صعوبة الكلام في جملة البسملة وايضاحه انها ان جعلت خبرية
ورد ان من شان الخبر الصادق ان يتحقق مدلوله في نفس الامر بدونه
ويكون الخبر حكاية عنه كما صرح به السعد وغيره وما نحن فيه ليس كذلك

قوله وبان الجار والمجرور الخ لا يخفى ما فيه من التعقيد والبعد منه جعل حسن لكان اسدا لا من ضميره هو ولو قيل ان المعنى وهو المسمى بهذا الاسم لكان احسن في الجواب فتامل



قوله وجملة الحمد خبرية الخ يعني وكذا جملة الشكر والمدح وسياتي الكلام على جملة الصلاة

اللهم الا ان يجوز مثل ذلك كما قيل بارك في قوتك الكلام مجوزا بتكلم حصل بهذا اللفظ صح

لان مصاحبة الاسم والاستعانة به من تتمة الخبر وهما لا يتحققان الا بهذا
اللفظ وذلك محل تامل وان جعلت انشائية انجه ان من شان الانشا
ان يتحقق مدلوله به واصل جملة البسملة يعني متعلقها ليس كذلك
غالبا اذ الاكل والسفر ونحوهما مما ليس بقول لا يحصل بالبسملة فكيف
يصح تقدير اذبح او اسافر باسم الله بقصد الانشا وان قيل هي لا نشا
المصاحبة او الاستعانة قيل يلزم ان تكون الجملة لانشا متعلقها والاصل
غير مقصود بوجه وهو نادر جدا كذا استشكله شيخ شيخنا واجاب عنه
شيخنا في هداية السالك ولو قيل ان المعنى ابدا او افتتح باسم الله اي
اجعله بدء الفعل والجملة لانشا الجعل لم يلزم ما مر الا انه خلاف المشهور
مع انه لا يطرد في جميع المواضع غير التصنيف الا بمسامحة انتهى فان قلت
فهل الحمد افضل ام الشكر قلت الشكر ولذا حمل عليه قوله وقليل من
عبادي الشكور وجا قوله تعالى وان من شي الا يسبح بحمده بصيغة الحمد
فان قلت فما تصنع بحديث الحمد راس الشكر ما شكر الله من لم يحمده قلت تاوله
الزمخشري والقاضي والسيد واللفظ له بان المتخص اذا لم يثن على المنعم
بما يدل على تعظيمه واكرامه لم يظهر منه شكر وان اعتقد وعمل فلم يعد شاكرا
لان حقيقة الشكر اظهار النعمة والكشف عنها كما ان كفرانها هو اخفاوها
وسترها والاعتقاد امر خفي في نفسه وعمل الجوارح وان كان ظاهرا الا انه
يحتمل خلاف ما قصد به فانك اذا قمت لاحد تعظيما له احتمل القيام امرا اخر
اذ لم يتعين للتعظيم واما النطق فهو الذي يفصح عن كل خفي ويجلي كل مشتبه
فلا احتمال له بل هو ظاهر في نفسه ومعين لما اريد به وضعا فكما ان الراس
اظهر الاعضا واعلاها وهو اصل لها وعمدة لبقائها كذلك الحمد اظهر
انواع الشكر واشهرها وادلها على حقيقة الشكر اعني الابانة عن النعمة
حتى اذا فقد كان ما عداه بمنزلة العدم اي من جهة الابانة انتهى
فان قلت فما باله تعرض للحمد بعد التبرك بالبسملة قلت اقتدا بالكتاب
العزيز وجمعا بين حديثي البداة بالبسملة والحمدلة اما حديث
البسملة فقد مر واما حديث الحمدلة فهو ما في صحيح مسلم عن ابي هريرة
كل امر ذي بال لا يبدا فيه بالحمد لله فهو اقطع وفي رواية بحمد الله وفي
رواية بالحمد فهو اقطع وقدم البسملة تبعا للكتاب وللقوي حديثها
ايضا فان قلت فلا ابداة بالحمدلة اذا لان معنى بدا الشي باسم الله تعالى
ان تصدره به وتذكره بادية بدي وتحصل ذكره اولا عملا تقدمه ثم تتبعه
بباقي عملك على ما هو المعنى الشايع المتبادر من بدء الشي بالشي كما نص
عليه صاحب الكشاف ودرج عليه علما السلف والخلف قلت اجيب
بحمل الابتدا في الحديث على العرفي الذي يعتبر ممتدا من حين الشروع

يقوله

في

في الشي الى حين الاخذ في المقصود او بحمله على الاعم من الحقيقي والاضافي او بان
البا في الحديث ليست للالصاق بل للاستعانة ولا مانع من مقارنة
الاستعانة بامرين فصاعدا الامر واحد على ان البسملة مشتملة على
ما يخرج عن عهدة العمل بالحديثين جميعا مع ارشادها الى بيان ان البداتين
او بان خصوص الذكرين ينفرد الابتدا بهما مما فيتنسا فظ الدال على طلبه
ويرجع للاصل وهو رواية كل امر ذي بال لا يبدا فيه بذكر الله ولما تقرر
ان القاعدة حمل المطلق على المقيد دون العكس لانها مفروضة في مقيد
عارضه مطلق لا في مقيدين تعارضا ومطلق نص عليه السبكي واعلم
ان الغرض من هذه الاجوبة انفكاك التعارض حاصل بما ذكر لا انه يشترط
في التخلص من نقص البركة الجمع بين اسم الله وحمده كذا قيل وفيه بحث
اذ لا تعارض حينئذ مع انه خلاف ما يفهم من ظاهر الحديثين نعم
يتوجه على الجواب الاخير فقط والله اعلم واختلف الحذاق هل الحمد
بالجملة الاسمية ابلغ او بالجملة الفعلية ابلغ على ما هو مذكور في محله
خاتمة قال ابو يوسف بن عمر اختلف في تعيين الفاضل من الحمد فقيل
الحمد لله بجميع محامده كلها ما علمت منها وما لم اعلم وعلى جميع نعمه
كلها ما علمت منها وما لم اعلم وقيل اللهم لا احصي ثنا عليك انت
كما اثنيت على نفسك وقيل الحمد لله حمدا يوافي نعمه ويكافي مزيده
وينبني على ذلك مسئلة فقهية وهي من حلف ليحمدن الله بافضل
محامده فمن اراد الخروج من الخلاف فليحمده بجميعها وزاد غيره في القول الاول
عدد خلقه كلهم ما علمت منهم وما لم اعلم النووي في اذكاره لو حلف
ليثنين على الله احسن الثنا فطريق بره ان يقول لا احصي ثنا عليك
انت كما اثنيت على نفسك زاد بعضهم فلك الحمد حتى ترضى وصور
المسئلة بمن حلف ليثنين على الله باجل الثنا واعظمه وزاد في اول الذكر
سبحانك وروي ان ادم عليه الصلاة والسلام قال يا رب شغلتني بكسب
يدي فعلمني شيا فيه مجامع الحمد والتسبيح فاوحى الله اليه يا ادم اذا اصبحت
فقل ثلاثا واذا امسيت فقل ثلاثا الحمد لله رب العالمين حمدا يوافي نعمه
ويكافي مزيده فذلك مجامع الحمد والتسبيح ومعنى يكافي يساوي اخره بساوي
ويقوم بشكر ما زاد من النعم والاحسان قال النووي ويستحب
اي الحمد في ابتدا الكتب المصنفة كما سبق وكذا في ابتدا دروس المدرسين
وقراءة الطالبين سوا قرا حديثا او فقها او غيرهما واحسن العبارات
في ذلك الحمد لله رب العالمين انتهى فتامله وتنبه على ذلك الفاكهاني
من ايمتنا بزيادة ان حسنه على صلاته حال من الضمير المستتر في الخبر
وعلى فيه للتعليل اي الحمد كاين لله لاجل نعمه وفي مقابلتها ولا يكون

لئن استقلنا بلفظ الحمد بلا يلزم الفصل بينه وبين عامله المصدر باجنبي
وهو الخبر فان قلت الخبر معمول للمبتدأ ايضا فلا اجنبية قلت الجهة
التي عمل بها في الخبر هي جهة الابتدائية والجهة التي عمل لها في الجار والمجرور
هي جهة المصدرية وقد ينزل تغاير الجهة منزلة تغاير الذات ثم فيه يقال
انه يتسامح في الجار والمجرور ما لا يتسامح في غيره فيحتمل هذا التغاير
لا يكون مانعا من العمل فيه والصلات جمع صلة بمعنى عطية اي معطاة
والمراد بها النعم جمع نعمة وهي لغة لين العيش وخصبه او المنفعة
المفعولة على جهة الاحسان الى الغير قيل ولا بد من تقييد المنفعة
بالحسنة لانه لا يستحق الحمد الا بها ورد بان الفاسق قد يستحقه
وان كان فعله محظورا لان جهة الحمد غير جهة الذم قاله الهيتمي ثم هي
اما بمعنى المنعم به او الانعامات وهذا اولى لان الحمد على الصفات اولى
منه على متعلقاتها كما اشار اليه السعد فان قلت تقدم ان اختيار
لفظ الجلالة مع الحمد لتنبيه المقام على الحمد على جميع الصفات قلت تقدم جوابه
ايضا ويزاد هنا جواب اخر وهو ان الحمد على النعم يثاب عليه مثل ثواب
الواجب بخلاف المطلق فانه يثاب عليه ثواب المندوب على ما صرح به
فيهما فلذا صرح بالمحمود عليه هنا فائدة اصل صلة وصل ثم حذفت
الفاء وعوض عنها التاء فصارت صلة كعدة واعلم ان كل ما يصل للخلق
من النفع ودفع الضر منه تعالى كما قال وما بكم من نعمة فمن الله اي اما ظاهرا
وباطنا كالخلق واما باطنا كالواصلة من غيره ظاهرا فانه الخالق لها
ولداعية الانعام بها في قلبه لكنها لما اجريت على يديه استحق
نوع شكرها واما حقيقة الشكر فهي له تعالى فقط لانه المنعم
الحقيقي بنعم غير متناهية شخصا وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
وان تناهت جنسا ونوعا وهو كاف في التذكر المفيد للعلم بوجود
الصانع واختلف العلماء هل لله نعمة على كافر في الدنيا فقيل نعم
وعليه القاضي الباقلاني وصوبه الرازي لقوله تعالى يا بني اسرائيل
اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم وذكرا بان كثيرة فيهما دلالة لذلك
وقيل لا وعزي للاشعري لانه وان وصلت اليه نعم لكنها قليلة
حقيرة لا اعتداد بها بالنسبة الى الضرر الدائم في الاخرة فهي كحلو
فيه سم ومن ثم قال تعالى ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير
لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين قال بعض
المحققين والخلاف لفظي اذ لا خلاف في وصول نعم اليه وانما النزاع في
انها اذا حصل عقبها ذلك الضرر الابدي هل تسمى حينئذ في العرف
نعما او لا فهو نزاع في مجرد التسمية واستبعده بعضهم وقد

اختلفوا

اختلفوا ايضا هل هو منعم عليه في الاخرة فذهب الى الاول المعتزلة زاعمين ان ما من
عذاب الا وفي قدرة الله تعالى ما هو اشد منه لكن لا يقال انه في نعمة وذهب
غيرهم الى الثاني قال بعضهم واول نعمة انعم الله بها على العبد المؤمن من النعم
الدنيوية الحياة التي يتوصل بها الى ادراك اللذات التي لا يعقبها ضرر
لاجلها خلافا للمعتزلة في ان اولها في الجملة ويلزمهم ان اصحاب النار
المقيمين فيها منعم وفيه والاجماع على خلافه واعظم النعم الدنيوية الايمان
خلافا للمعتزلة في انه ليس من النعم البينة لنا انه سبب للخلود في الجنة
دون سائر الاعمال فوجب كونه اعظمها واعظم النعم الاخروية مشاهدة
الذات العلية في جنة عالية قطوفها دانية **ثم** هي لمجرد الترتيب الذكري
على انه يمكن جعلها للترتيب الرتبي وفي الاتيان بها مع جملة الصلاة
دون الحمد اشعار بالفرق بين ما يتعلق بالخالق وما يتعلق بالمخلوق
من حيث التابعية والمتبوعية **سلام الله** اي تحيته او تسليمه اياه
من الافات الدنيوية والاخروية وسيأتي في بيان معاني السلام بعد
هذا وفي اضافة السلام اليه تعالى دون غيره المشار لتفرقة اكرامه
صلى الله عليه وسلم بالاشارة الى انه لا يليق به الا تحية من لا تنتهي العقول
الى الاحاطة بفيض عطاياه كيف ولا مناسبة بيننا وبين مقامه
الكريم الا مجرد البشرية فلذا اختار ان تكون التحية من رب طاهر على
نبي طاهر **مع صلاته** حال من المبتدأ على رأي سيبويه او من ضميره الذي
في الخبر على رأي غيره والصلاة لله تعالى وهي منه رحمة مقرونة بتعظيم
ومن الملائكة استغفار ومن غيرهم تضرع ودعاء وبهذا يرد على من قال
انها لا تفسر بالرحمة لعطفها عليها في قوله تعالى اولئك عليهم صلوات
من ربهم ورحمة المشعر بالمغايرة والشيء لا يعطف على نفسه وبانها مستحيلة
الظاهر في حقه تعالى وتصويبه انها المغفرة وبيان المراد انها اخص من مطلق
الرحمة وعطف الاعم على الاخص صحيح مفيد وان المراد بها كامر في حقه
تعالى غايتها كسائر الصفات المستحيل ظاهرها عليه تعالى وتقديم
السلام لفظا على الصلاة مع تأخره عنها في الاية وفيما جرى به عرف
الاستعمال لضرورة النظم مع ان لفظ مع مشعر بتبعيته لها اذ يقال
جاء الوزير مع السلطان ولا يقال جاء السلطان مع الوزير ولما كان صلى الله
عليه وسلم واسطة في حصول كل خير لنا جعل صلاتنا عليه من روادف
حمده تعالى ولكنها مشروع للخبر من صلى علي في كتاب لم تزل الملائكة
تستغفر له ما دام اسمي في ذلك الكتاب وان كان ضعيف السند لاتفاق
العلماء على جواز العمل به في فضائل الاعمال لكن قال سيدي زروق
يحتمل في الحديث ان يكون المراد كتب الصلاة وهو الظاهر او قرأ الصلاة

اولاهو

صح

بلغ

المكتوبة وهو اوسع وارجي وقال بعض المشايخ يشترط لاحراز استغفار
الملايكة التلفظ بها حالة الكتابة قيل وهو خلاف ظاهر الحديث
وكلام العلما ثم قال السخاوي في شرح الهداية لابن الجزري
يستحب التلفظ بهما مع ذلك ولا يسام من كتبهما مع السلام كلما
مرا به دون رمز كما تفعله الكسالي سوا كانا ثابتين في الاصل
او لا فمن اغفلهما فقد حرم اجرا عظيما فايدة قال في الصحاح الصلاة
اسم يوضع موضع المصدر يقال صليت صلاة ولا يقال تصلية
اي كما هو قياس مصدره وقد حذر الشيخ علاي الدين الكناني
المالكي وبعض الشافعية من استعمال لفظ التصلية بدل الصلاة
وقال لانه موقع في الكفر لما فيه من معني الاحراق وان وقع التعبير
بذلك في جامع المختصرات للنشاي وابن المقري في الارشاد تنبيه
في جمعهما خروج مما شاع في كلام كثير من العلما من كراهة افراد
احدهما عن الاخر وصرح به النووي وان توقف فيه ابن حجر مسلما
ذلك فيما اذا ترك احدهما اصلا اما لو صلي في وقت وسلم في اخر
لكان ممتثلا ولا يعرف لهما الكيفية في المسبلة شي الا في المسايل
الملتوطة من الكراهة بلا عزو نعم نقله زروق عن جمهور
المحدثين وعزاه بعضهم لمجالس الوانوغي متوقفا في انه خاص
بنبينا صلي الله عليه وسلم او لا وقد نقل ابن ناجي في اول شرحه
الملمه وتنز تنوي بعض الشيوخ برد كتبه الحديث العارية عن
كتبهما كبعض نسخ التمهيد علي ماذكره السخاوي تتمـــة
اغرب ولا يعول عليه ابن العربي في عارضته فقال الذي اعتقد ان قوله
صلي الله عليه وسلم من صلي علي صلاة صلي الله عليه لها عشرا
ليس فيمن صلي عليه بمثل صل الله عليه وسلم بل فيمن صلي عليه كما علمنا
يعني صلاة التشهد قال الابي والنظر لو قال اللهم صل علي محمد
عدد كذا هل يثاب بعدد صلوات صدرت تبلغ تلك الاعداد وكان
ابن عرفة يقول يحصل له منه الثواب اكثر من ثواب من صلي واحدة
لا ثواب من صلي تلك الاعداد قال ويشهد له خبر من قال سبحان
الله عدد خلقه من حيث دلالته علي ان للتسبيح بهذا اللفظ
مزية والا لم يكن له فايدة انتهي خاتمـــة الصلاة عليه
صلي الله عليه وسلم فرض مرة في العمر علي المشهور عند اصحابنا قاله في
الشفا وكرر ذلك فيه قال ابن التلمساني في حواشي الشفا وما فرضه
مرة في العمر الشهادتان والحمد لله والحج والعمرة والصلاة علي محمد
صلي الله عليه وسلم انتهي قال الرصاع والذي يظهر لي ان السلام

كذلك

الراعيه واللغويه صح

كذلك فرض في العمرة والزايد علي ذلك مستحب متاكد وما نقل عن بعض شيوخ
المغرب من التوقف فيه لا اصل له بل الحق ان حكمهما في الوجوب والندب
التاكد سوا وذلك علي قدر الشوق والمحبة وتتاكد الصلاة عليه عند
دخول المسجد والخروج منه ودخول البيوت الخالية وفي التشهد في
الصلاة وعند زيارته صلي الله عليه وسلم وعند سماع ذكره او اسمه او
كتابته وعند الاذان وفي صلاة الجنايز وبعد البسملة في الرسايل كما
احدث في ولايته بني هاشم ومضي به العمل في الاقطار ومنهم من يختم
به الكتاب ايضا ويستحب اكثارها يوم الجمعة وعند طنين الاذن
والفراغ من الطهارة وعند الصباح والمسا ويوم السبت والاحد وتكره
عند العطاس والذبح في احد القولين وعند الجماع والعثرة وشهرة
المبيع وحاجة الانسان والاكل والتعجب قال الرصاع ويلحق بهذا عند
ما يصدر من العامة في الاعراس وغيرها فانهم يتشهرون انما لهم للنظر
اليهما بالصلاة عليه صلي الله عليه وسلم مع زيادة عدم الاحترام والوقار
من ضحك ولعب انتهي قال بعضهم بل يستعملون اللفظ بما يكفر قاصده
ككسر السين من السلام نعوذ بالله من ذلك وتكره في اماكن القذر
والنجاسات انتهي وحاصـــله انها واجبة ومستحبة ومكروهـــة
ومحرمة ولا اعرف الان تصويرا للاباحة تتمـــة ذكر بعض العارفين
ان من فاتته شيوخ التربية ولم يجتمع لهم قامت له الصلاة علي النبي
صلي الله عليه وسلم مقام ذلك نكتـــة في البيت تضمين وهو توقيف
معناه علي البيت بعده وهو من عيوب الشعر وفيه جناس تام محرف
وهو نوع من المحسنات البديعية وفيه ايراد جملة الصلاة اسمية كجملة
الحمد لافادة الثبات والاستمرار علي نبي خبر المبتدا اي غير سلام الله
مصحوبا بصلاته كاين علي نبي موصوف بما يأتي بيانه لا يقال اذا كانت
الصلاة بمعني الدعا كما في حق الادميين ودعا يتعدي بعلي للمضرة كانت
نحو قولنا واصلي واسلم او صلاتي وسلامي علي محمد مثلا ممنوع الاستعمال
لانا نقول العرف فرق بين صلي عليه ودعا عليه بحيث لا يفهم من الاول
الا النفع بخلاف الثاني مثل توكلت علي الله وتوكلت علي زيد وقال
ابن حجر الهيتمي وعديت الصلاة هنا بعلي مع انها تتعدي لغة باللام
للخير وبعلي للشر لانها ضمنت معني الانزال اي اللهـــم انزل عليه
رحمتك او معني الاستعطاف اي اعطف عليه رحمتك ورجح هذا لما بين
الصلاة والعطف من المناسبة بخلافهما مع الانزال انتهي والنبي يهمز
ولا يهمز وهو انسان حر ذكر من بني ادم اوحي اليه بشرع وان لم يؤمر
بتبليغه فهو اعم من الرسول الذي هو انسان حر ذكر من بني ادم اوحي

اليه بشرع وامر بتبليغه سوا كان له كتاب انزل عليه ليبلغه ناسخا لشرع
من قبله او غير ناسخ له او علي من قبله وامر بدعوة الناس اليه ام لم يكن
له ذلك بان امر بتبليغ الوحي اليهم من غير كتاب ولذلك كثرت الرسل
اذهم ثلثماية وثلاثة عشر وقلت الكتب بتبليغ الوحي اليهم اذ هي
التوراة والانجيل والزبور وصحف ادم وشيث وادريس وابراهيم
وهي ماية واربعة عشر كتابا خمسون علي شيث وثلاثون علي ادريس
وعشرون علي ابراهيم ولا خلاف في هذا واختلف في عشرة فقيل
نزلت علي ادم وقيل علي موسي قبل التوراة والتوراة علي موسي والانجيل
علي عيسي والزبور علي داود والقران علي محمد عليهم الصلاة والسلام
ومعناه مهموزا المخبر اسم فاعل او اسم مفعول من النبا وهو الخبر لانه مخبر
او مخبر عن الله تعالي وبلا همز المرفوع او المرتفع الرتبة من النبوة وهو ما ارتفع
من الارض واما خبر لا تقولوا يا نبي الله ولكن يا رسول الله فهو مما زال
سببه اذ كان الكفار يوذونه به زعما منهم انه الطريد لطردهم اياه
واصحابه من مكة فقد وقع الحمل علي خلافه وايثاره علي رسول ليس لما
قاله ابن عبد السلام من تفضيل النبوة لتعلقها بالحق علي الرسالة
لتعلقها بالخلق لرده بان رسالة نبينا صلي الله عليه وسلم فيهما
التعلقان كما هو ظاهر والكلام في نبوة الرسول مع رسالته والا
فالرسول افضل من النبي غير الرسول قطعا علي ما ياتي تحريره ان شا الله
تعالي بل للاشارة الي انه اذا استحق الصلاة والسلام عليه بوصف
النبوة فاستحقاقه اياهما بوصف الرسالة اولي لا لايقاد ليس في اللفظ
ما يفيد قصد نبينا صلي الله عليه وسلم لانا نقول قوله محمد بعد يفيده
مع ايهام ارادة الجميع بناء علي ان النكرة قد تعم عموما شموليا في الاثبات
كو علمت نفس ما احضرت خصوصا والوصف بعده مويد للتعميم فتامل
فان قلت لا شك انه يجب اعتقاد ان الله تعالي اعطاه صلي الله عليه
وسلم جميع الكمالات البشرية وهو مامون من سلب ذلك فما معني الدعا
له بالصلاة عليه الصلاة والسلام قلت قال بعضهم ان طلب الدعا
لها تعبدي غير معقول المعني قيل احسن منه قول العز بن عبد السلام
ليست صلاتنا عليه صلي الله عليه وسلم شفاعة لان مثلنا لا يشفع
لمثله بل صلاتنا عليه شكر له علينا او لانا بارشاده فقد
اسدي الينا افضل الرغايب واسني المطالب وقد قال عليه الصلاة
والسلام من اسدي اليكم معروفا فكافيوه فان لم يستطيعوا فادعوا
له فدعاونا بالصلاة المشروعة مكافاة له للتعجز عن المكافاة
والي هذا يشير قول الحليمي المقصود بالصلاة علي النبي صلي الله

عليه

عليه وسلم التقرب الي الله بامتثال امره وقضا حق النبي صلي الله عليه وسلم علينا
انتهي قلت وهذا عند التامل غير خارج عن معني التعبد فتدبره وقيل انها
لطلب نيل كمال في سعة كرم الله تعالي يتعلق عليه اذ لا غاية لفضل الله
وانعامه فهو عليه الصلاة والسلام لا يزال دايما الترقي في حضرات القرب
وسوابغ الفضل فلا بدع ان يحصل له بصلاة امته زيادات في ذلك
لا غاية لها او لا انتها مع افصاحها عن نصوح العقيدة وخلوص النية
واظهار المحبة والمداومة علي الطاعة والاحترام للواسطة الكريمة فهي
محبة له اذ من احب شيا اكثر من ذكره وتوقيره من اعظم شعب الايمان لما
فيه من ادا شكر الواجب علينا لعظم منته علينا بمنجاتنا من الجحيم وفوزنا
بالنعيم المقيم فالمصلي داع ومكمل لنفسه حقيقة لانا اذا صلينا عليه
صلي الله عليه وسلم صلي الله علينا وقد قال الغزالي اما صلاة الله
تعالي علي نبيه صلي الله عليه وسلم وعلي المصلين عليه فمعناه افاضته
انواع الكرامات ولطايف النعم عليهم واما صلاتنا عليه وصلاة الملايكة
عليه صلي الله عليه وسلم فهي سوال وابتهال في طلب تلك الكرامة
ورغبة في افاضتها عليه صلي الله عليه وسلم لان اجتماع قلوب الجمع الجم
له تاثير في الاجابة كما في عرفة والجمعة والاستسقا وغيرها ويمكن
ان ترجع فايدتها لارتياحه صلي الله عليه وسلم بها كما قال اني اباهي
بكم الامم كما يرتاح العالم في حياته بكثرة تلامذته وكثرة ثنايهم
ودعايهم له الدال علي رشدهم وعلي كمال تاثير ارشاده فيهم وعلي كمال
محبتهم له بسبب ارشاده اياهم فكذلك الانبيا صلوات الله وسلامه
عليهم اجمعين يرتاحون ولا يبعد ان يكون لهم جزء من الدعا والصلاة
ولو مع سقوط الحواس الخمس فليس الادراك محصورا فيها بل في القلب
باب مفتوح في الباطن الي الملكوت تغلقه الشواغل والشهوات
وربما يفتحه النوم الدافع لهما حتي يطلعه علي الغيب بل علي احوال
الموتي حتي يعرف ما يفعل الله بهم من عقوبة او رحمة فاذا لم يبعد ان
يحصل لنا معرفة باحوال الحضر مع انغماسنا في هذا العالم المظلم لم يبعد
ان يحصل لهم معرفة بمجاري احوالنا مع انهم في عالم القدس والصفا
ودار الحيوان ولاطلاع النايم علي احوال الموتي واطلاعهم علي احوال
الناس سر يطول ذكره ولكن اصله ان في الموجودات الروحانيات
موجودا جميع تفاصيل الامور الجزيية مما كان وسيكون منقوشة فيه
لا نقشا يدرك بالحس الظاهر بل كنقش القران في دماغ القاري ويعبر
عن ذلك تارة باللوح المحفوظ او الكتاب ويستعد قلب النايم لمطالعته
ذلك اللوح فيتجلي له من الامور المستقبلة واحوال الموتي شي خاص

وثنايهم صح

بسبب حصول استمداده ومناسبته لا يوقف عليهما لقوة البشرية ويمكن
ان ترجع فايدتها ايضا الي الشفقة علي الامة بتحريضهم علي ما هو حسنة في
حقهم وقربة لهم بل الصلاة ليست حسنة واحدة بل قربات اذ فيها
تجديد الايمان بالله تعالى اولا ثم برسوله صلى الله عليه وسلم ثانيا
ثم بتعظيمه ثالثا ثم بالعناية بطلب الكرامات له رابعا ثم تجديد
الايمان باليوم الاخر وانواع كراماته خامسا ثم بذكر آله سادسا ثم
وعند ذكر الصالحين تنزل الرحمة ثم بتعظيم الله بسبب نسبته اليه
سابعا ثم باظهار المودة لهم ثامنا ولم يسال صلى الله عليه وسلم
من امته اجرا الا المودة في القربى ثم بالابتهال والتضرع في الدعا تاسعا
والدعا مخ العبادة ثم بالاعتراف عاشرا بان الامر كله اليه وان النبي
صلى الله عليه وسلم وان جل قدره فهو عبد محتاج الي فضله ورحمته
والي مدد الله له وانه ليس اليه من الامر شي وان الله لو اراد ان يهلك
المسيح وامه والانبيا ومن في الارض جميعا ويحرمهم من فضله ورحمته
ورحمته فلن يملك لهم احد من الله شيئا فهذه عشر حسنات سوى
ما ورد الشرع به من ان الحسنة الواحدة بعشر امثالها والسيئة بمثلها
فقط انتهي فوايد ثلاث الاولى انما اكد السلام بالمصدر في الاية دون
الصلاة لانها موكدة بان وباعلامه تعالى انه يصلي عليه صلى الله عليه
وسلم وملايكته ولا كذلك السلام فحسن تاكيده بالمصدر اذ ليس ثم
ما يقوم مقامه الثانية اكثر ما ياتي السلام بمعنى التحية وهذا هو المراد
من سلام الله علي انبيايه وبه يندفع استشكال سلام الله عليهم
بانه دعا وهو لا يتصور من الله لانه الطلب والله تعالى هو المطلوب
منه لا داع وطالب وان قال بعضهم انه اشكال له شان ينبغي الاعتنا به
ولا يهمل امره فقل من يدرك سره وياتي ايضا بمعنى السلامة من
النقايص ومن العصمة وبمعنى السلام الذي هو اسم من اسمايه تعالى
فمعنى السلام علي محمد علي الثاني اللهم سلمه من النقايص وعلي
الثالث فقط السلام اي الله عليه اي اللهم احفظه فهو علي حذف
مضاف وقد ياتي بمعنى الانقياد فمعناه اللهم صير العباد منقادين
مذعنين له ولشريعته صلى الله عليه وسلم الثالثة نقل ابن عرفة عن
ابن عبد السلام انه يكفي ان يقال صلى الله عليه وسلم وعن غيره انه انكر
ذلك وقال لابد ان يزيد تسليما وكانه اخذ بظاهر وسلموا تسليما وليس
اخذا صحيحا كما يظهر بادنى تامل انتهي من ابن حجر في فضل الصلاة
خاتمة جملة الصلاة والسلام خبرية اللفظ انشايية المعنى
اذ المراد منها الدعا والطلب لمدلولها فهي اما للاستيناف كما هو

احد



احد استها لانها ان جعلت جملة الحمد له خبرية لفظا ومعنى واما للعطف
ان جعلت للانشا ولو معنى ونقل شيخنا سالم السنهوري تبعا لبعض المتاخرين
رحمهم الله تعالى عن بعض العلما انه لا يحتاج في دلالة الجملة التي اصلها الخبر
علي الانشا الي استحضار نية الطلب ليخرج الكلام عن حقيقة الخبر اذ كثر
استعمال اللفظ في ذلك حتى صار الانشا هو المتبادر منه في العرف والا
فالاقرب احتياجها في دلالتها علي ذلك اليها انتهي قال شيخنا المذكور
قلت وينبغي ان لا يختص ذلك بالصلاة والسلام بل يقال مثله
في جملة الحمد والشكر وكل خبر معناه الطلب انتهي وهو حسن وطالما ظهر لي
في مجلسه ثم وصف ذلك النبي بجملة حال من عند الله بان بعثه وارسله
علي راس اربعين سنة كما هي قاعدة بعث الانبيا حسب ما جرت به في
بعثتهم العادة الالهية غالبا بالتوحيد اي بوجوب اعتقاد وحدانية الله
تعالى ذاتا وصفات وافعالا قل انما يوحى الي انما الهكم اله واحد انما الله
اله واحد والهكم اله واحد لا اله الا هو فهو مصدر وحده اي اعتقده
واحدا منفردا بذاته وصفاته لا نظير له ولا شبيه ومن ثم قال الجنيد
التوحيد افراد القديم من المحدث بفتح الدال وهو مشتق من الحدوث
الصادق بالحدوث الذاتي وهو كون الشي مسبوقا بغيره والزماني
وهو كونه مسبوقا بالعدم والاضافي وهو ما يكون وجوده اقل من وجود
اخر فيما مضي ولا شك انه تعالى منزه عنه بالمعاني الثلاثة كما سياتي
فان قلت النبي صلى الله عليه وسلم جا وبعث بالاحكام الشرعية
مطلقا عملية كانت وتسمى فرعية او علمية واعتقادية وتسمى اصلية
واعتقادية وكانت الاوايل من العلما ببركة صحبة النبي صلى الله عليه
وسلم وقرب العهد بزمانه صلى الله عليه وسلم وسماع الاخبار منه
ومشاهدة الاثار مع قلة الوقايع والاختلافات وسهولة المراجعة
الي الثقات مستغنين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير
المسايل فروعا واصولا الي ان ظهر اختلاف الارا والميل الي البدع والاهوا
وكثرت الفتاوي والواقعات ومست الحاجة فيها الي زيادة نظر والتفات
فاخذ ارباب النظر والاستدلال في استنباط الاحكام وبذلوا جهدهم في
تحقيق عقايد الاسلام واقبلوا علي تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها
وبراهينها وتدوين المسايل بادلتها والشبه باجوبتها وسموا العلم
بها فقها وخصوا الاعتقادات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا
العمليات باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسمية له
باشهر اجزايه واشرفها وبعلم الكلام لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم
الكلام في كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات فيه كانت مسالة كلام الله

تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق
في الفلسفيات ولانه كثر فيه من الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر في
غيره ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه كما يقال
للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ثم باله خص التوحيد بالذكر وانه كان
يجيبه بالتوحيد لا ينافي يجيبه بغيره ايضا قلت لانه المقصود الاصلي بوضع
المقدمة ولما فيه من براعة الاستهلال وليتاتى به مع ما بعده الجناس
فان قلت هذه الصفة لا تفيد الموصوف تعيينا اذ جميع الانبيا جاوا
بالتوحيد وبعثوا به كما صرح به الايمة ويشهد به قوله تعالى وما ارسلنا
من قبلك من رسول الا يوحي اليه انه لا اله الا انا فاعبدون ثم السر في
ايرادها قلت ما سبق ذكره من ايهام ارادة الجميع مع الغرض بعد
لا يفيد تعيينه و الحال انه قد عري اي خلا الدين وهو عرفا وضع
الهي سايق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى ما هو الخير بالذات لهم
خرج بالالهي الاوضاع البشرية نحو الرسوم السياسية والتدبيرات
المعاشية والاوضاع الصناعية وبسايق الاوضاع الالهية غير
السايقة كانبات الارض وامطار السما وبذوي العقول الاوضاع
الالهية الطبيعية التي لا تختص بذوي العقول كالطباع التي تهتدي
بها الحيوانات لخصايص منافعها ومضارها وبالاختيار الاوضاع
الاتفاقية والقسرية كالوجدانيات وبالمحمود الكفر قال التتاي
وقوله بالذات متعلق بسايق يعني ان الوضع الالهي بذاته سايق
الى الخير لانه ما وضع الا لذلك والخير حصول الشي لما من شانه ان
يكون حاصلا له اي يناسبه ويليق به والفرق بينه وبين
الكمال اعتباري فان ذلك الحاصل المناسب من حيث انه خارج من
القوة الى الفعل كمال ومن حيث انه موثر خير انتهى وفي حاشية شرح
جمع الجوامع لشيخ شيخنا العبادي رحمه الله عن بعضهم وقوله الى
ما هو خير بالذات احتراز عن نحو صناعتي الطب والفلاحة فانهما وانه
تعلقتا بالوضع الالهي اعني تاثير الاجرام العلوية والسفلية
وكانتا سايقتين لذوي الالباب باختيارهم المحمود الى صنف من
الخيرات فليستا تؤديانهم الى الخير المطلق الذاتي اعني ما يكون
خيرا بالقياس الى كل شي وهو السعادة الابدية والقرب الى خالق
البرية وهو الملة ايضا الا ان بينهما فرقا وهو ان الوضع الالهي اذا
نسب الى من يؤديه عن الله سمي ملة واذا نسب الى من يتبله
لوجه الله يسمى دينا واشتقاق الملة من امل بمعنى املى لانها بالوحي
الذي هو التلقي تكتب بعد الكلمة في ذروع الانبيا عليهم الصلاة والسلام

واخذ

11

واخذ من قوله قيل ان الدين يتناول الاصول والفروع وقد يخص بالفروع
والاسلام هو الدين المنسوب الى محمد عليه الصلاة والسلام المشتمل
على العقايد الصحيحة والاعمال الصالحة ان الدين هو الشريعة باعتبار
قال وقد يفرق ايضا بان الشريعة من حيث يطاع لها تسمى دينا ومن حيث
انها يجتمع عليها تسمى ملة قال ويفهم منه ان ذلك الوضع هو الاحكام
لا الالفاظ انتهى اي فهو بمعنى الموضوع وفيه ما هو صريح في ان قوله
بالذات متعلق بالخير لا بسايق خلافا لما قاله التتاي فتامل واما
الدين لغة فقال الفاكهاني انه لفظ يجي في كلام العرب على انحاء منها
الملة قال الله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وقال
تعالى ان الدين عند الله الاسلام ومنها العادة قال امرؤ القيس

كدينك من ام الحويرث قبلها ۝ ومنه الاجزا كقوله ۝

فهذا دينه ابدا ودبني ۝ ومنها سيرة الملك وملكه قال

زهير: لين حللت بجو في بني اسد ۝

في دين عمرو وحالت بيننا فدك ۝

اراد موضع طاعة عمرو وسيرته ومنها المجازاة كقوله

ولم يبق سوى العدوان ۝ دناهم كما دانوا ۝

اي جازيناهم ومنها السياسة والديان السايس ومنه قول ذي
الاصبع ولا انت دياني فتخزوني ۝ ومنها الحال قال النضر
ابن شميل سالت اعرابيا عن شي فقال لو لقيتني على دين غير هذا
لاخبرتك يريد على حال غير هذا ومنها الدا ومنه قول الشاعر

يا دين قلبك من سلمى وقد دينا ۝

انتهى قال بعض الحنفية الدين مقول على دين الحق وعلى دين غير الحق
قال الله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا وقال تعالى ان الدين
عند الله الاسلام فالدين مقول عليهما بالاشتراك اللفظي وعلى
الاديان الحقة يريد كدين موسى ودين عيسى ودين ابراهيم ودين
نوح ودين ادم عليهم الصلاة والسلام بالاشتراك المعنوي بالتشكيك
لان بعض الاديان اشد من بعض كيفية وكمية وما شانه ذلك
لا يكون متواطيا نقله عنه التتاي وعليه ينمشي كلام الناظم حيث
يفهم من قوله عن التوحيد اطلاق الدين على غير الحق والمراد بالتوحيد
هنا معنى الانفراد والجار متعلق بعري بمعنى خلا فان قلت يقال
عراه امر بالفتح اذا نزل به وعري بالكسر اذا خلا والواقع في المتن
الاول فلا يطابق المراد قلت فتحه محول عن الكسر على لغة طي
وبني عامر الذين يطرد في لغتهم في كل يا قبلها كسرة قلب الكسرة

فتحة وقبلها يائي القاو عليها جا نلي يتلي ودعاو بنا وغزاو ري يدبقلي ودني وبني
وغزي وري وقول الشاعر
سنتوقنا لنيل بالحضيض ونص • طاد نفوسا بنت علي الكرم
فلاوجه للتلحين والتخطية مع صحة الانصاف علي اني كنت عيرتة الي خلاكن
بعد اتتشاره لما رايت بعض الناس خفي عليه وجه صحته تتمة
الكليات استوي معناه في افراده فمتواطي كالانسان وان تفاوت فيما
بالشدة او التقدم فمشكك كالبياض فان معناه في الثلج اشد منه
في العاج والوجود فان معناه في الواجب قبله في الممكن واشد منه فيه
والمشترك اللفظي هو ما تعدد وضعه لمعانيه مع اتحاد لفظه والمعنوي
ما اتحد وضعه ولفظه وتعدد معناه والمعني ان الله ارسل النبي صلي الله
عليه وسلم يدعا الخلق الي عبادة الله وحده في حال تعدد الاديان وتنزيه
حتي استنفر بواذلك فقالوا اجعل الالهة الها واحدا ان هذا الشي عجاب
وانطلق الملا منهم ان امشوا واصبروا علي الهتكم ان هذا الشي يراد ماسمعنا
بهذا في الملة الاخرة ان هذا الا اختلاق ومما حملنا عليه التوحيد في
الموضعين انه وقع ان في النظم ايطا وهو اتحاد التقافيتين لفظا ومعني
وعلم ان فيه من صنعة البديع الجناس التام اللفظي والخطي فدعاهم
الي عبادة الله وحده وامرهم بترك ماكانوا هم واباوهم عليه من عبادة الاصنام
والاوثان واعتقاد الولدية والصاحبية له تعالي والتركيب والجسمية وتلي
عليهم ايات الله المصرحة ببطلان ما دعاهم اليه وما نهاهم عنه مع
اظهار المعجزات الخارجة عن الحصر علي صدق دعواه انه رسول الله اليهم جميعا
فمن اجابه فامن وصدق سلم وغنم ومن لم يصدقه لكنه دخل تحت حكمه قرر
عليه الجزية كما امر الله ومن حاربه وانتصب لمعاداته ورد ماجا به من ربه
وعظه وانذره وحذره ثم قاتله فقتله ان كان ممن يقتل او اسره وسباه
ان كان ممن يسبي حتي انه صلي الله عليه وسلم ارشد بهذه السياسة العجيبة
اي فعل ما عرض به الخلق اي جميع المخلوقين المكلفين للرسل اليهم كما سياتي
او جنس الخلق وهم المرسل هو اليهم المرشد وهو ضد الغي من ارشد شه
صيرته راشدا اي مهديا وبهذا سقط انه لا يستقيم تعليق وهديه
بارشد لانه بمعني دل فيصير تقديره دلهم بالدلالة وفيه تهافت وان
امكن تصحيحه كما يظهر بالتامل ويحتمل انه ضمن ارشد معني دعا وطلب فقوله
بعد وهديه معناه البيان ويحتمل ان ارشد معناه دل وقوله وهديه
معناه اتباعه والاقتدا به اي انه دل الخلق بالقتال والجلاد والحرب
والقتال وسياتي انه عام البعثة الي جميع طوايف المكلفين انسا وجنا
وملكا علي خلاف في هذا الاخير بل سياتي ان بعض العلما المحققين ذهب
الي انه

الي انه مرسل حتي الي الجمادات بان ركب فيها العقل حتي امنت به وبعضهم الي انه
مرسل الي جميع من تقدمه من الانبيا واممهم وان الانبيا السابقين نوابه
في تبليغ الشرايع الي تلك الامم مستندا بقوله تعالي واذ اخذ الله ميثاق
النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاكم رسول مصدق لما معكم لتومنن به
ولتنصرنه الاية ثم الهداية والدلالة غير موجبة للوصول عندنا بل من
المدلولين من تحصل له الهداية والوصول وهم الموفقون للايمان ومنهم
من لا يحصل له ذلك وهم الكافرون خلافا للمعتزلة في اعتبارهم في الهداية
المساوية للارشاد هنا الوصول ويرد قولهم واما ثمود فهديناهم
اي دللناهم فاستحبوا العمي اي الضلال علي الهدي اي الطاعة والاسلام
نعم الهداية بمعني الاهتدا لا تكون الا مع الوصول كما في قوله تعالي انك لا تهدي
من احببت وسياتي القول في تحريرها ولا استشهاد ارشد بمعني عرض عداه
باللام في قوله لدين الحق اي لاتباعه وتقدم الكلام علي الدين لغة واصطلاحا
وممن صرح بمرادفته للشريعة والشرع وانه ما شرعه الله من الاحكام
وان هذه الاحكام المشروعة هي ذلك الوضع الالهي المتقدم كما اخذه
شيخ مشايخنا العبادي من كلام البعض السابق وقد يستعمل لغة
في الضدين فيقال دان عصي ودان اطاع ودان ذل ودان عز واما
الحق فيستعمل علي انه اسم من اسما الله الحسني وعليه فالاضافة بمعني
اللام ويستعمل بمعني الحكم المطابق للواقع وهو بهذا المعني يطلق
علي الاقوال والعقايد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها علي
الحكم المطابق للواقع ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع في الاقوال
خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بين الحق والصدق بان المطابقة
تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم بمعني صدق
الحكم علي هذا مطابقته الواقع ومعني حقيته مطابقة الواقع اياه
قاله السعد وحاصله ان الحق والصدق واحد بالذات وان افترقا
بالاستعمال كما اشار اليه بقوله واما الصدق الخ او بالاعتبار كما اشار
اليه بقوله وقد يفرق الخ وعلي انه في النظم بمعني الحكم المطابق للواقع
اضافة الدين اليه بيانية ان كان الدين خاصا بالاحكام الحقة اي الدين
الذي هو الحق وللتخصيص ان كان يطلق عليها وعلي غيرها كما مر
بيانه بسيفه متعلق بارشد والمراد من الاضافة المشروعية اي
السيف الذي جا بمشروعية مقاتلة اعدايه به كان بيده او بيد
غيره من متبعيه ولو الي يوم القيامة ثم هو كناية عن الة الحرب
التي يباح قتال الحربيين بها مطلقا في اي موطن وبحسب كل مقام
وارشدهم ايضا بهديه اي هدايته اياهم ودلالته لهم علي

طرق الخير والنجاح وسبل الرشد والفلاح التي من شانهما ان من سلكهما توصل به بتوفيق الله ومحض احسانه للحق فيه الاحتمالان السابقان فيراد بكل واحد منهما في النظم في احد الموضعين غير ما اريد بالاخر دفعا للايطا وحينيذ ففي النظم من البديع صنعة التجنيس فان قلت كيف قدم ارشاد السيف علي ارشاد القول مع ان الواقع خلافه قلت اما اولا فالواو لا توجب ترتيبا عند البصريين واما ثانيا فللاشارة الي ان زمن ارساله لم يكن مظنة الا للارشاد بالسيف اذ قد نشا فردا بينهم ليس ذا مال ولا جاه ولا انصار بين من حواه الخافقان ملوكا ورعايا كفارا خصوصا قومه وعشيرته الذين هم اعز العرب واشد العصب وامره الله بمخالفة اديان الجميع وترك ما هم عليه وان يبلغهم ما يكرهون من اتباع الحق وترك الضلال ولا يطمع في تيسر مثل هذا عادة الا بتشديد القتال ولو لم يكن من اعلام صدقه في دعواه الرسالة الا ظفره بمن ذكر علي ما ذكر كان لارباب العقول كافيا ولامراض القلوب شافيا ولما كان النبي الموصوف بما سبق غير مفيد لتعيين المنصوص علي ما مر استشكاله وجوابه ابدل منه قوله محمد افادة للتعيين هـ لا يقال المبدل منه في نية الطرح فيكون اثبات النبوة له غير مقصود وهو باطل لانا نقول مقصودية البدل وعدم مقصودية المبدل منه انما هي بالنسبة لتاثير العامل او بمعنى القصد الذاتي نفيا واثباتا كما اجاب به شيخنا المحقق في هداية السالك فان قلت هل يجوز جعله عطف بيان للنبي جي به للمدح كما يجي النعت لذلك علي ما ذهب اليه الزمخشري في قوله تعالي جعل الله الكعبة البيت الحرام قلت نعم باعتبار ان اثبات النبوة له صراحة مقصود ويمتنع كونه نعتا له لتصريحهم بان العلم ينعت ولا ينعت به اذ هو علم لنبينا صلي الله عليه وسلم غير مرتجل علي الصحيح بل منقول من اسم مفعول المضعف الموضوع لمن كثرت خصاله الحميدة وهو ابلغ من محمود للتضعيف حملا علي الفاعل سماه به جده عبد المطلب في سابع ولادته لموت ابيه قبلها بالهام من الله تعالي ليكون علي وفق تسمية الله تعالي له به قبل الخلق بالفي عام علي ما ورد به الخبر عند ابي نعيم ولانه راي ان سلسلة من فضة خرجت من ظهره لها طرف بالمشرق وطرف بالمغرب ثم عادت كانها شجرة علي كل ورقة منها نور واهل المشرق والمغرب جميعا يتعلقون بها فعبرت له بمولود يخرج منه يتبعه اهل الخافقين ويحمده اهل السما والارض فسماه بذلك رجا صحة الرويا وقد حقق الله رجاه وروي ابن عساكر عن كعب الاحبار ان ادم راه

مكتوبا

مكتوبا علي ساق العرش وفي السموات وعلي كل قصر وغرفة في الجنة وعلي نحور الحور العين وعلي ورق شجرة طوبي وسدرة المنتهي واطراف الحجب وبين اعين الملايكة ولم يسم به قبل زمانه صلي الله عليه وسلم لكن لما قرب زمنه ونشر اهل الكتاب نعته سمي قوم اولادهم به رجا النبوة لهم والله اعلم حيث يجعل رسالاته وعدتهم خمسة عشر علي ما بينه بعض المحققين وقد حمي الله تعالي ان يدعي النبوة احد ممن تسمي به غيره بقول القاضي في عدة من تسمي بمحمد انهم ستة لا سابع لهم بحسب اطلاعه وكما وضع له هذا الاسم المفيد للمبالغة في المحمودية وضع له اسم اخر يفيد المبالغة في الحامدية وهو احمد اشارة الي انه احمد من حمد واجل من حمد قال شيخنا المحقق ولم يسم باحمد احد قبله كما نقله بعضهم قلت اراد به القاضي وقد نقل بعضهم انه تسمي به في الجاهلية قبل الاسلام بزمان طويل احمد بن ثمامة الطاي واحمد بن ذومان البكيل واحمد بن زيد بن حراش السكسكي ثم زمن المولد وقربه لم يتسم بهذا الاسم احد حفظا له والاول من الاسمين اشهر واكثر في الاستعمال من ثانيهما وان وردا في الذكر الحكيم ولاشارته لمقام المحبوبية خص بالذكر في كلمة التوحيد واختلف في اسمه المذكور به في التوراة الذي للملاحظة معناه تمني موسي الكليم ان يجعل من امته فقال ابن قيم الجوزية انه محمد وقال السهيلي انه احمد قال بعض العلما ويمكن الجمع بان له فيها اسمين احمد ومحمدا وهو حسن وما احسن قول حسان

اغر عليه للنبوة خاتم ... من الله مشهود يلوح ويشهد
وضم الاله اسم النبي الي اسمه ... اذا قال في الخمس المؤذن اشهد
وشق له من اسمه ليجله ... فذو العرش محمود وهذا محمد

العاقب بالجر نعت لمحمد او بيان له او بدل منه ويجوز فيه القطع رفعا ونصبا اي الخاتم لرسل ربه من حيث البعث والارسال وان كان اولهم اعطا واصطفا وحينيذ لا نقض بنزول عيسي عليه الصلاة والسلام وان وضع الجزية وكسر الصليب وقتل الخنزير واراق الخمر لان بعثته تقدمت وانما ينزل مجددا لهذه الشريعة حاكما بها علي انه واحد من علمايها علي ما بيناه في تعليق الفرايد وقد ذكر بعض العلما ان له صلي الله عليه وسلم من الاسما عدد ما لله تعالي من الاسما والصواب ان اسماه توقيفية كما يأتي بيان اسمايه تعالي وصفاته قال ابن التلمساني ولا يجوز ان يسمي يعني محمدا صلي الله عليه وسلم بما لم يسم به نفسه ولا سماه به ربه ولا ابواه وههنا فايدة وهي ان الناس اختلفوا في عدة اسمايه عليه الصلاة والسلام فقال ابن العربي

في لاحوذي شرح الترمذي عن بعضهم ان لله القاسم وللنبي صلي الله عليه وسلم
القاسم وقال الشيخ برهان الدين الحلبي وقد رايت بحلب بن في القاهرة
مصنفا يسمي المستوفي في اسما المصطفي وقيل هي تسعة وتسعون وهو
الذي شرح عليه السنوسي وقيل هي ثمانون وقيل هي خمسمائة وقيل
اربعمائة والصحيح منها ما ورد في سنة او عظم قدره والا فلا فان قلا
قلت فكيف يجمع بين هذه الاقوال وقوله عليه الصلاة والسلام
لي خمسة اسما وقوله لي عشرة اسما وبين هذين الحديثين ايضا قلت
قوله لي خمسة اسما مثل قولهم في فلان ثلاث خصال فلا يلزم نفي غيرها
بنا علي ما هو الراجح في الاصول من ان مفهوم العدد لا يفيد حصرا علي ان
بعضهم تاول الحديثين علي ان المراد بيان الاسما المشهورة المذكورة في
الكتب القديمة وعلي ان المراد بيان الاسما المنقولة من الصفات الدالة
علي المدح كمحمد واحمد والماحي والعاقب والحاشر وعلي ان المراد بيان ما
سماه به الله تعالي فا نتقل الي العلمية والباقي باق علي الوصفية والرسل
جمع رسول جمع كثرة وسيا في بيانهم ان شا الله تعالي وتقدم تعريفه
واما الرب لغة فيطلق بمعني المالك والسيد والمصلح والمربي والخالف
والمعبود والمدبر والجابر والصاحب والثابت والقريب والجامع والمحيط
والكثير الخير والذي يولي النعم ويزيدها وكلها ترجع الي معني الحفظ
والتربية وهل هو في الاصل مصدر بمعني تبليغ الشي الي الحد الذي يريد
المربي شيا فشيا اطلق عليه تعالي كعدل بمعني عادل او صفة وعلي هذا
فقيل اسم فاعل اصله رابب حذفت الفه لكثرة الاستعمال ورد بانه
خلاف الاصل وقيل انه صفة مشبهة وزنه فعل واعترض بانها لا تصاغ
الا من لازم والفعل من هذه المادة متعد واجيب بتنزيله منزلة
اللازم ثم الاشتقاق منه علي ما مر بيانه ويختص مفرد المحلي بال
بالله تعالي وقول الجاهلية للملك من الناس الرب من كفرهم وعتوهم
واما جمعا فيطلق علي غيره كحو ارباب متفرقون واما مضافا فصرح في
النهاية بجواز اضافته الي البهايم كالاموال كرب الدابة والابل لكثرته ووقوعه
في الحديث ولان البهايم غير متعبدة ولا مخاطبة واما العقلا ففي
الصحيحين لا يقولن احد اطعم ربك الي ان قال ولا يقل احدكم ربي قال
النووي نهي المملوك ان يقول لسيده واختار القاضي عياض ان النهي عن
الاكثار والعادة وقد حمل الطيبي النهي علي المنع قال يحظر التعاريف
واعلم ان وجوه تربيته تعالي لخلقه لا يحيط بها غيره سبحانه
ومن بعضها في بعض احوال الحيوان تربية النطفة اذا وقعت في الرحم
حتي تصير علقة ثم مضغة ثم يصير منها عظام وغضاريف ورباطات

واوتار

واوتار واوردة وشرايين ثم يتصل بعضها ببعض ثم يصير في كل قوة خاصة
كالنظر والسمع والنطق فسبحان من بصر بشحم واسمع بعظم وانطق بلحم
ومنها في بعض احوال النبات ان الحبة اذا وقعت في الارض تحصل
لها نداوة انتفخت ثم لا تنشق مع عمومها لانتفاخها الا من اعلاها
واسفلها فيخرج من الاعلا الجز الصاعد وهو الساق ثم يتفرع منه
اغصان كثيرة ثم منها نور ثم ثمر ثم يشتمل علي اجزا كثيفة كالقشر
ولطيفة كاللب ثم دهن واما الجزء الغايص من اسفل الحبة فيتفرع
الي عروق ثم ينتهي الي اطرافها وهي في اللطافة كانها مياه منعقدة
ومع غاية لطفها تغوص في الارض الشديدة الصلابة واودع فيها
قوة جاذبة تجذب الاجزا اللطيفة من الطين الي نفسها والحكمة في جميع
هذه التدبيرات تحصيل ما يحتاج اليه النوع الحيواني خصوصا الادمي
منه الغذا او الادام او الشراب والفواكه كما يشير اليه قوله تعالي انا
صببنا الما صبا ثم شققنا الارض شقا فانبتنا فيها حبا وعنبا وزيتونا
ونخلا وحدايق غلبا وفاكهة وابا متاعا لكم ولانعامكم فسبحان
رب الارباب الهادي للصواب فان قلت قد تقدم ان النبوة
اعم من الرسالة ولا شك ان ختم الاعم ختم للاخص بخلاف العكس
فاللفظ لا يطابق المراد قلت لا شك في صحة ما قلته ولذا جا به
القران فقال وخاتم النبيين غير انه لما لم يتات له النظم الا بالرسل
عبر به مريدا منه المعني الاعم اطلاقا للملزوم وارادة للازمه علي ما
هو طريق الكناية ولتثبت الاضافة الاستغراق الواقع لا للتخصيص
كما لا يذهب عليك فتدبره ثم عطف علي نبي المتقدم بيانه والـه اي
النبي صلي الله عليه وسلم فيشاركه في الحكم السابق وهو الدعا بالصلاة
والسلام لان الدعا لهم مودة ومحبة لهم ولم يسال لنا صلي الله عليه وسلم
اجرا علي ما وصلنا علي يده من الخيرات الا المودة في القربي والمناسب
لمقام الدعا ان يراد اقاربه مطلقا اسا كانوا من المومنين والمومنات
ومن ثم اختار الازهري وجماعة محققون وعزاه ابن العربي لمالك
انهم كل مومن تقي لحديث فيه وان وقع فيهم في باب الزكاة والفي خلاف
فعند الشافعية كل مخصوص من اولاد هاشم والمطلب وهو احد
قولين عندنا ودرج عليه صاحب المختصر في باب الزكاة وقال فيه
سيبه بن زروق انه المذهب وابن العربي انه صحيح البه مالك والدماميني
انه المختار عندنا والمشهور من مذهب مالك القول الثاني وهو
اختصاصه باولاد هاشم دون المطلب ابن الحاجب فبنو هاشم ال
وما فوق غالب غير ال وفيما بينهما قولان الجلال في الخصايص انه صلي الله

عليه وسلم لا يكافيهم في النكاح احد من الخلق ويطلق عليهم الاشراف والواحد شريف
وهم ولد علي وعقيل وجعفر والعباس كذا مصطلح السلف وانما حدث تخصيص
الشريف بولد الحسن والحسين في مصر خاصة من عهد الفاطميين انتهى فايدة
اولاده صلى الله عليه وسلم الذكور ثلاثة على الصحيح القاسم اولهم وبه كني وعبد
الله وهو الطيب والطاهر فله اسم ولقبان وكلاهما مات بمكة وابراهيم
ومات بالمدينة وكلهم ماتوا صغارا قبل استكمال الرضاع بعضا لما دفين
لم يبلغوا الحلم لانهم ان نبئوا احتيج ثانيا في اخبار الله تعالى حيث وصف اباهم
بانه خاتم النبيين وان لم ينبئوا كان من نبي من اولاد الانبيا الذين هم دون
ابيهم شرفا اشرف منهم وفيه كسر لقلوبهم والاناث اربع زينب تزوجها
ابو العاصي بن الربيع وهو ابن خالتها ماتت في حياته صلى الله عليه وسلم
ورقية وام كلثوم تزوجهما مترتبتين اولاهما رقية عثمان بن عفان وماتت
تحته في حياته صلى الله عليه وسلم ايضا وفاطمة تزوجها علي رضي الله عنهما
وماتت بعده صلى الله عليه وسلم بستة اشهر وجميع اولاده صلى الله
عليه وسلم من خديجة الا ابراهيم فمن مارية واول اولاده صلى الله عليه وسلم
مطلقا القاسم ثم يليه زينب ثم رقية ثم فاطمة ثم ام كلثوم ثم عبد الله
ثم ابراهيم انتهى من كلام شيخنا السنهوري واشتقاقه من الايول
اذا رجع اليك بقرابته ونحوها فاصله اول تحركت الواو وانفتح ما قبلها
فقلبت الفا واقتصر صاحب الكشاف على ان اصله اهل قلبت الها همزة
ثم الهمزة الفا قيل فلا شذوذ وقال شيخنا المحقق فيه انه المشهور
وتصغيره على اهيل واويل يشاهد للمذهبين وفي الصحاح ال الرجل اهله
وعياله ويطلق على اتباعه قالوا ولا يضاف الا لمن له شرف من العقلا
الذكور فلا يقال ال الاسكاف واما ال فرعون فللشرف الدنيوي ولا الامكنة
ولا ال فاطمة وعن الاخفش جواز ال البصرة وال المدينة واضافته في النظم
للضمير جرى على الصحيح من جواز اضافته اليه ويشهد له قول عبد المطلب

وانصر على آل الصليب • وعابديه اليوم آلك

وقول الشاعر

انا الفارس الحامي حقيقة والدي • وآلي كما تحمي حقيقة آلكا

ونقل عن جمع منهم الكسائي والنحاس والزبيدي انهم منعوا اضافة آل الى
الضمير وزعموا انه لا يضاف الا الى مظهر معللا بانه لم يرد في الكتاب والسنة
الا كذلك ورد بان اصول اللغة لم ينحصر فيما ذكر بل منها كلام العرب وقد
ورد فيه مضافا للضمير كما مر ودعوى الضرورة امر لا يساعد عليه
في كل محل مع كونها خلاف الاصل وصحبه اي والصلاة والسلام على صحب
النبي صلى الله عليه وسلم فهو عطف على نبي على المشهور او على اله على

مقابله

مقابله عند النحاة وافردهم بالذكر وان دخلوا او بعضهم في الال على احد الاقوال
لانهم يستحقون مزيد الثنا عليهم لانهم الذين نصروه وحموه واووه وبلغوا
عنه ما عنه سمعوه وهو عند سيبويه اسم جمع لصاحب قال شيخنا المحقق
اي بمعنى الصحابي الذي هو اخص من مطلق الصاحب اي لان الصاحب لغة
من بينك وبينه مواصلة وان قلت وعرفا التابع لغيره الاخذ بمذهبه
كصاحب مالك وغيره وعند الاخفش هو جمع لصاحب وبه جزم الجوهري
كركب جمع راكب وحاول بعضهم التوفيق بحمل كلام الاخفش على الدلالة على
ما فوق الواحد وكلام سيبويه على الصيغة العرفية انتهى والصحابي قال
ابن حجر هو من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مومنا به ومات على الاسلام والمراد
باللقا ما هو اعم من المجالسة والمماشاة ووصول احدهما الى الاخر وان لم
يكالمه ويدخل فيه رؤية احدهما الاخر سوا كان بنفسه او بغيره والتعبير
باللقي اولى من قول بعضهم الصحابي من راى النبي صلى الله عليه وسلم لانه
يخرج ابن ام مكتوم ونحوه من العميان وهم صحابة بلا تردد واللقي في هذا
التعريف كالجنس وقولي مومنا كالفصل يخرج من حصل له اللقا المذكور في
حال كفره وقولي به فصل ثان يخرج من لقيه مومنا بغيره نعم من الانبيا
لكن هل يخرج من لقيه مومنا بانه سيبعث ولم يدرك البعثة فيه نظر
ونقل شيخ الاسلام ان في كلام ابن حجر ما يدل على انه لقيه في حال نبوته
وعليه فلا نظر ابن ابي شريف ولا يدخل في هذا التعريف الانبيا الذين اجتمعوا
به ليلة الاسرا ولا الملايكة الذين لقوه تلك الليلة او غيرها لان المراد
الاجتماع المتعارف لا ما وقع على وجه خرق العادة وشانهم فوق رتبة
الصحبة وهل يدخل في اسم الصحبة جن نصيبين استشكله ابن الاثير
في اسد الغابة وهو محل نظر وينبغي ان لا يبسط اليهم في التعريف لانه لا تعبد
لنا بالرواية عنهم انتهى قلت فيه كلام اما الاول تعليله الاول
ظاهر واما الثاني فلا يفيد لان الرسول موجود فيه النبوة وهي دون
الرسالة على قول او الرسالة في النبي وهي دون النبوة على اخر وظاهر
كلامه شمول الملايكة لجبريل وقد يتوقف في كون اجتماعه به صلى الله
عليه وسلم على وجه خرق العادة اذ قد اطردت عادة الله في رسله
وانبيايه انه سفيره اليهم ودعوى انه لم يجتمع به في الارض على صورته
يحتاج لدليل نعم قد يقال اجتماعه به صلى الله عليه وسلم ومكالمته
اياه وسماعه كلامه دون حاضريه خرق عادة وفيه نظر يبين الثاني
ان شيخ الاسلام جزم بدخول الجن في تعريف الصحابي الذي ذكره العراقي
ثم قد يقال يرده انه لم يرسل لهم نبي قبل نبينا كما ياتي بيانه وحينئذ
اجتماعهم به عليه الصلاة والسلام وايمانهم به خرق عادة قطعا وان

كان خلاف تفضيل الكمال قال شيخ الاسلام ولا بد ان يكون اللقا قبل وفاته صلى الله
عليه وسلم ليخرج من لقيه بعدها واشترط في اللاقي ان يكون مميزا فيخرج عبيد
الله بن عدي بن الخيار الذي احضر اليه عليه الصلاة والسلام غير مميز ومن
حنكه من الاطفال كعبد الله بن الحارث بن نوفل او مسح وجهه كعبد الله بن
ثعلبة بن صغير فهولاء لهم رواية وليست لهم صحبة كما هو ظاهر كلام ابن
معين وابي زرعة الرازي وابي حاتم وابي داود وغيرهم واخذه ابن ابي
شريف من قولهم من اجتمع او من لقي النبي مومنا قايلا اخذه من الاول اقرب
وجزم شيخنا السنهوري بعدم اشتراط التمييز مصرحا بان فيه خلافا
وجزم ابن قاسم تلميذ المحلي في شرح جمع الجوامع بما جزم به شيخنا وفي كلام
الكمال ميل اليه والعجب ثم العجب تصريح شيخ الاسلام بنفي اشتراط التمييز
في التابعي مع اشتراطه في الصحابي واما من ارتد بعد صحبته فقضية
مذهب من يرى احباط العمل بمجرد الردة كالمالكية انه لا يسمى صحابيا الا ان
عاد للاسلام ولقي النبي ثانيا مسلما كعبد الله بن ابي سرح وقضية مذهب
من لا يرى الاحباط الا بالموت كالشافعية انه يسمى صحابيا اذا عاد الى
الاسلام بعد موته صلى الله عليه وسلم كما في الاشعث بن قيس فانه كان
ممن ارتد واتي به الى ابي بكر الصديق رضي الله عنه اسيرا فعاد الى الاسلام
فقبل منه ذلك وزوجه اخته ولم يتخلف احد عن عده في الصحابة ولا عن
تخريج احاديثه في المسانيد وغيرها ولكن وقع لبعض شراح خليل من
متاخري المالكية ان من ارتد من الصحابة ثم رجع الى الاسلام صحابي ولو لم
يره عليه السلام ثانيا وهو خلاف ما تقتضيه قواعد مذهب مالك
على المشهور من جعل المرتد كافرا اصليا وعبارة بعض المتاخرين اختلف في
حكم المرتد اذا اسلم هل يقدر انه كافر اصلي لم يزل والان كما اسلم وهو قول
ابن القاسم لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك ومن جملة عمله اسلامه
المتقدم فيقدر كانه لم يسلم قط قاله القاضي عبد الوهاب وفايدة ذلك
انه اذا عاد الى الاسلام لم يلزمه قضا الصلوات التي تركها في ردته وعليه
استيناف الحج ويكون حكمه حكم الكافر الاصلي اذا اسلم او يقدر انه مسلم
لم يزل ما كفر قط قاله الصايغ وهو قول اشهب وفايدة ذلك انه يقضي
ما فرط فيه من الصلوات ولا يقضي حجة الاسلام اذا كان قد حج حجة الاسلام
انتهى غرضنا من كلام العوفي اما ان مات على ردته كعبد الله بن جحش وابن
خطل فلا كلام في انه لا يسمى صحابيا كالنفاق فان قلت لا شك في خروج
الملايكة والانبيا لان تقييدهم غير متعارف الا عيسى عليه الصلاة والسلام
فانه حي ونقل السيوطي عن ابن عدي في كامله ان الصحابة راوا ذات يوم
بردا ويدا فسالوه صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال برد ويد عيسى بن مريم

سلم

سلم علي ونقل ايضا عن ابن عساكر انهم راوه يوما فصافح شيا لم يروه فسالوه فقال
عيسى بن مريم سلمت عليه لما قضى طوافه فهذا لقي معتاد فيكون صحابيا قلت
جزم ابن قاسم تلميذ المحلي في شرح جمع الجوامع بان عيسى والخضر ليسا من
الصحابة وان صح اجتماعهما به عليه الصلاة والسلام لان هذا الاجتماع ليس
من الاجتماع المعروف بل من خوارق العادات انتهى كلامه ابن حجر لا خفا برجحان
رتبة من لازمه صلى الله عليه وسلم وقاتل معه او قتل تحت رايته على من لم
يلازمه او لم يحضر معه مشهدا وعلى من كلمه يسيرا او ماشاه قليلا او راه
على بعد او في حال الطفولية وان كان شرف الصحبة حاصلا للجميع ومن
ليس له منهم سماع منه فحديثه مرسل من حيث الرواية وهم مع ذلك
معدودون في الصحابة لما نالوه من شرف الرؤية فايـــدة
قال ابن حجر ايضا يعرف كونه صحابيا بالتواتر اي كالخلفا الاربعة او بالاستفاضة
والشهرة اي كابي هريرة وانس بن مالك او باخبار بعض الصحابة او بعض
ثقات التابعين او باخباره عن نفسه بانه صحابي اذا كانت دعواه ذلك
تدخل تحت الامكان وقد استشكل هذا الاخير جماعة من حيث ان دعواه
ذلك نظير دعوى من قال انا عدل ويحتاج الى تامل انتهى بزيادة يسيرة
تنبيـــه واما التابعي فهو من لقي الصحابي كلقي الصحابي النبي
لا في تقييد الايمان به فانه خاص بالنبي قال ابن حجر وهذا هو المختار خلافا
لمن اشترط في التابعي طول الملازمة او صحة السماع او التمييز انتهى والمشترط
ذلك هم الجمهور وتبعهم شيخنا السنهوري قايلا الفرق ان مجرد الاجتماع
به صلى الله عليه وسلم يوثر من اشراق الانوار في القلب ما لا يوثره
الاجتماع بغيره ولو طال قلت كلامه هنا صريح في عدم اشتراط التمييز
في الصحابي وقد مر ما فيه وقد ذكرت في حواشي النخبة ما يوجه صوابية
اشتراط التمييز في الصحابي دون التابعي كما نقلت عليه لبعضهم فليرجع
اليه تتمـــة يلحق بين الصحابة والتابعين طبقة اختلف في الحاقهم
باي القسمين وهم المخضرمون الذين ادركوا الجاهلية والاسلام ولم
يروه صلى الله عليه وسلم فعدهم ابن عبد البر في الصحابة والصحيح انهم
معدودون في كبار التابعين سوا عرف ان الواحد منهم كان مسلما في زمن
النبي صلى الله عليه وسلم كالنجاشي ام لا لكن ان ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم
ليلة الاسرا كشف له عن جميع من في الارض فراهم فينبغي ان يعد من كان
مومنا به منهم في حياته اذ ذاك وان لم يلاقه في الصحابة لحصول الروية
من جانبه صلى الله عليه وسلم قاله ابن حجر واقول فيه نظر لانه عبر في التعريف
كما مر باللقي لا بالروية وايضا تقدم انهم مطبقون على اعتبار قيد
الاعتياد في الروية واللقي جميعا ومثل ذلك الكشف ليس معتاد

فليتامل و الصلاة والسلام علي **حزبه** اي جماعة النبي صلي الله عليه وسلم وانصاره واتباعه سوا كانوا في عصره او لا ففيه تعميم الدعا وهو افضل من تخصيصه للاخبار الواردة في شانه خاتمة قال النووي في اذكاره اجمعوا علي الصلاة علي نبينا محمد صلي الله عليه وسلم وكذا اجمع من يعتد به علي جوازها واستحبابها علي سابر الانبيا والملايكة استقلالا واما غير الانبيا فالجمهور انه لا يصلي عليهم ابتدا فلا يقال ابو بكر صلي الله عليه وسلم واختلف العلما في هذا المنع فقال بعض اصحابنا هو حرام وقال اكثرهم مكروه كراهة تنزيه وذهب كثير منهم الي انه خلاف الاولي وليس مكروها والصحيح الذي عليه الاكثرون انه مكروه كراهة تنزيه لانه شعار اهل البدع وقد نهينا عن شعارهم والمكروه هو ما ورد فيه نهي مقصود قال اصحابنا والمعتمد في ذلك ان الصلاة صارت مخصوصة في لسان السلف بالانبيا صلوات الله وسلامه عليهم كما ان قولنا عز وجل مخصوص بالله سبحانه وتعالي وكما لا يقال محمد عز وجل وان كان عزيزا جليلا لا يقال ابو بكر او علي صلي الله عليه وسلم وان كان معناه صحيحا واتفقوا علي جواز جعل غير الانبيا تبعا لهم في الصلاة اي كما جرينا عليه في النظم فيقال اللهم صل علي محمد وعلي ال محمد واصحابه وازواجه وذريته واتباعه للاحاديث الصحيحة في ذلك وقد امرنا به في التشهد ولم يزل السلف عليه خارج الصلاة ايضا واما السلام فقال الشيخ ابو محمد الجويني من اصحابنا هو في معني الصلاة فلا يستعمل في الغايب ولا يفرد به غير الانبيا فلا يقال علي عليه السلام وسوا في هذا الاحيا والاموات واما الحاضر فيخاطب به فيقال سلام عليك وعليكم او السلام عليك او عليكم وهذا مجمع عليه انتهي استطراد ليست الترضية خاصة بالصحابة والترحم بغيرهم كما قاله بعض العلما لقول النووي انه ليس كما قال ولا يوافق عليه بل يستعمل كل في كل كما عليه الجمهور فان قلت فما حكم من لم تثبت نبوته في الدعا له استقلالا اهل بلفظ الصلاة او بلفظ الترضية كما في مريم ولقمان وان كان الجمهور علي عدم نبوتهما قلت قال بعض العلما كلاما يفهم منه انه يدعي له بلفظ الصلاة قال لانه ارتفع عن حال من يقال له رضي الله عنه خصوصا وفي القران العزيز ما يرفع من شان مريم ولقمان قال النووي والذي اراه ان هذا لا باس به وان الارجح ان يقال رضي الله عنه او عنها مثلا لان هذا مرتبة غير الانبيا ولم يثبت كونهما نبيين وقد نقل امام الحرمين اجماع العلما علي ان مريم ليست بنبية ذكره في الارشاد ولو قال الداعي عليه السلام او عليها فالظاهر انه لا باس به انتهي وقال القاضي عياض الذي ذهب اليه المحققون واميل اليه ما قاله مالك

ليس

وسفيان

وسفيان واختاره غير واحد من الفقها والمتكلمين انه يجب تخصيص النبي صلي الله عليه وسلم وسابر الانبيا بالصلاة والتسليم كما يختص الله سبحانه عند ذكره بالتقديس والتنزيه ويذكر من سواهم بالغفران والرضي كما قال تعالي رضي الله عنهم ورضوا عنه يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان وايضا فهو امر لم يكن معروفا في الصدر الاول كما قال ابو عمران وانما احدثه الرافضة والمتشيعة في بعض الايمة فشركوهم عند الذكر لهم في الصلاة وسووهم بالنبي صلي الله عليه وسلم وايضا فان التشبه باهل البدع منهي عنه فتجب مخالفتهم انتهي وما زال شيخنا لا يختار كلام النووي واقوال اهل كل مذهب ادري بقواعد ايمتهم وترجيح اقواله كما لا يلتبس علي موفق و نايبة لفظا عن اما النايبة عن مهما معني فلا يجمع بينهما علي ما في حواشي شرح العقايد لبعض المحققين وان تبع شيخنا السنهوري بعضهم علي جواز الجمع تمسكا بظاهر عبارة وقعت في المفتاح ووهاها ذلك المحقق بما يعلم من مراجعته لمن اراد المزيد **بعد** ظرف مبني علي الضم لانقطاعه عن لفظ المضاف اليه لنية معناه دونه كما قاله الرضي والعامل فيه اما الواو لنيابتها عن اما او اما المقدرة علي الارجح لنيابتها عن فعل الشرط واسمه اذ الاصل مهما يكن من شي بعد ما تقدم ذكره من البسملة والحمدلة والصلاة والسلام علي من ذكر ولما كانت مهما مبتدا والاسمية لازمة له ويكن شرطا والفا لازمة له غالبا وناب عنهما اما ولو تقديرا الزمها لصوق الاسم والفا ولو حكما اقامة للازم مقام الملزوم وابقا لاثره في الجملة قاله السعد فان قلت هل هو ظرف زمان قلت وقع في حاشية التوضيح لكي انها ظرف مكان وفي الصحاح انها ظرف زمان وفي كلام الشمني في شرحه ما نصه بعد ظرف زمان كثيرا ومكان قليلا تقول في الزمان جا زيد بعد عمرو وفي المكان دار زيد بعد دار عمرو وهي هنا صالحة للزمان باعتبار اللفظ والمكان باعتبار الرقم انتهي فان قلت ما السبب الحامل علي البعد ولم عدل عن التركيب الاصلي قلت قصد الاختصار والايجاز فان قلت فهل حذف اما مع مراعاتها مطرد في الكلام قلت قال الرضي قد تحذف اما لكثرة الاستعمال نحو قوله تعالي وربك فكبر وثيابك فطهر والرجز فاهجر هذا فليذوقوه ونوع منه فبذلك فليفرحوا وانما يطرد ذلك اذا كان ما بعد الفا امرا او نهيا وما قبلها منصوبا به او مفسرا به انتهي وهو كلمة يوتي بها عند الانتقال من اسلوب الي اخر بلا ربط في المعني ويسمي تخلصا او بلا ربط في المعني ويسمي اقتضابا وينبغي الاتيان بها ولو حكما كما هنا تاسيا به صلي الله عليه وسلم فانه كان ياتي بها في خطبه ونحوها كما صح عنه بل رواه عنه اثنان وثلاثون صحابيا وهل المبتدي بها داود فهي فصل الخطاب الذي اوتيه لانها

تتصل بين المقدمات والمقاصد والخطب والمواعظ او قس او كعب بن لؤي او يعرب
او سحبان وعليهما تتصل خطابه داود البينة على المدعي واليمين على من
انكر افواد فـا نقول ما بابي فالثاني جواب اما المقدر في الكلام كما مر بيانه
وقيل هي على توهم وجود اما فيه والتوهم امر سائد لوقوعه للعرب حاصله
انه يكثر وجود الشيء في محل من المحال فيتوهم منه فيما مثل في حال فقده
معاملته في حال وجوده وكثيرا ما يعبر عن هذا المعنى سيبويه بالغلط
فيتوهم من لا خبرة له بكلامه الخطا وليس كما قد يتوهم وبتقديرها القول
بعدها سقط الاعتراض بان مضمون الجزاء وهو تختم العلم باصل الدين ثابت
حصل حمد وصلاة اولا فلا يصح تقييد وقوعه بالبعدية لهما مثلا لان
القول والاخبار والاعلام بثبوت ذلك المضمون غير متحقق الحصول حين
البعدية فيصح تعليقه بها على انه بعضهم اجاب بعدية الرتبية او ان
العبارة مستعملة لمجرد الانتقال عن غرض لاخر غير مقصود منها التعليق
البتة واستبعده شيخنا المحقق فان قلت ما المراد من التعليق المستفاد
من مثل هذا التركيب مع انتفا الملازمة العقلية بين الشرط والجزا
والجعلية لانتفا نصه حقيقة التعليق قلت المراد منه تحتم الوقوع
لكن على وجه يوهم ملزومية الشرط ولازمية الجزاء عقلا فهو تعليق صوري
ووقوع حقيقي فان قلت هلا انتقلوا الى اغراضهم بدونه قلت
لم يفعلوه لفوات صلاح الكلام ولئلا يتوهم عدم تناسب المرام مع فوات
المبالغة بايهام التلازم العقلي على ما مرت الاشارة اليه فان قلت
ما بالك قدرت القول بعدها مع ان شيخك المحقق جوز تقدير الاخبار
والاعلام ايضا قلت لان تقدير القول والحكاية به اكثر في كلامهم واشيع
في استعمالهم حتى كان الفارسي يقول فيه عن البحر حدث ولا حرج مع انه
الاصل في حكاية الجمل والذي يأتي هو قوله العلم الخ لا نزاع لهم في اشتراك
هذا اللفظ اذ يطلق على معان منها ادراك العقل المعبر عنه بحصول
صورة الشيء في العقل وهو بهذا المعنى يعم التصورات والتصديقات
ومنها احد اقسام التصديق وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات
فيخرج الظن والجهل المركب والتقليد ومنها ما يشمل التصور المطابق والتصديق
اليقيني على ما هو الموافق للعرف واللغة ولهم فيه عبارتان الاولى صفة
يتجلى بها المذكور لمن قامت به اي ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه انكشافا
تاما لمن قامت به تلك الصفة انسانا او غيره وعدل عن الشيء الى المذكور
ليعم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به المعلوم لان في ذكر العلم ذكر
المعلوم وعدل اليه تفاديا عن الدور وبالجملة فقد خرج الظن والجهل
اذ لا تجلي فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقدة على القلب والتجلي انشراح

والاخلال



١٨

والاخلال للمقدمة الثانية صفة توجب تمييزا للمعاني لا تحتمل النقيض لمحققه
تستعقبه بخلق الله تعالى لمن قامت به تمييزا في الامور العقلية كلية كانت او
جزئية فخرج مثل القدرة والارادة وهو ظاهر وادراك الحواس لان تمييزه
في الاعيان ومن جعله كالاشعري علما بالمحسوسات لم يذكر هذا القيد وخرج
بما يراد كانت لان احتمال النقيض في الظن والوهم ظاهر وفي الجهل المركب
اظهر وكذا اعتقاد المقلد لانه يزول بتشكيك المشكك بل ربما يتعلق
بالنقيض جزما وقد يقال ان الجهل المركب ليس بتمييز وكذا التصور الغير
المطابق كما اذا ارتسم في النفس من الفرس صورة حيوان ناطق واما
المطابق فداخل لانه لا نقيض له بناء على ان في اخذ النقيض شائبة الحكم
والتركيب ولا يخفى ما فيه ومنهم من قيد المعاني بالكلية ميلا الى تخصيص
العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات فلا يرد ما ذكر في المواقف ان هذه
الزيادة مع المعنى تخل بطرد التعريف اي جريانه في جميع افراد المعرف
على ما ذكر ابن الحاجب رحمه الله ان اسم الفاعل يورد على طرد تعريف الاسم
والفعل المضارع على عكسه قالوا وهذا مصطلح غير الظاهر من قولنا
تمييزا لا يحتمل النقيض ان يراد نقيض التمييز ولما لم يكن له كبير معنى ذهب
بعضهم الى ان المراد انه صفة توجب التمييز ايجابا لا يحتمل النقيض وليس
بشيء والحق اعتبار ذلك في متعلق التمييز على ما قالوا ان اعتقاد الشيء
كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا احتمالا مرجوحا
ظن وراجحا وهم ومتساويا شك ومع كونه في نفس الامر ليس كذا جهل بسيط
او مركب فالمعنى انه صفة توجب للنفس تمييزا للمعنى عندها بحيث لا يحتمل
النقيض في متعلقه ويرد على ذلك تقريرا عتراضهم بالعلوم العادية
مثل العلم بكون الجبل حجرا فانه يحتمل ان لا يكون حجرا بل قد انقلب ذهبا
بان يخلق الله تعالى مكان الحجر الذهب على ما هو رأي المحققين في امتناع
قلب الحقائق او بان يسلب عن اجزاء الحجر الوصف الذي به صار حجرا ويخلق
فيها الوصف الذي به تصير ذهبا على ما هو رأي بعض المتكلمين من تجانس
الجواهر في جميع الاجسام والجواب ان المراد بعدم احتمال النقيض في العلم هو
عدم تجويز العالم اياه لا حقيقة ولا حكما اما في التصور فلعدم
النقيض او لانه لا يعني لاحتمال النقيض بدون شائبة الحكم واما في
التصديق فلاستناد جزمه بالحكم الى موجب بحيث لا يحتمل الزوال اصلا
والعاديات كذلك لان الجزم فيها مستند الى موجب هو العادة وانما يحتمل
النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لكونه في نفسه
من الممكنات التي يجوز وقوعها ولا وقوعها وذلك كما يحكم ببياض الجسم
المشاهد قطعا مع انه في نفسه ممكن ان يكون وان لا يكون والحاصل

الحاكم

انه يعني احتمال النقيض بتجويز الحاكم اياه حقيقة وحالا كما في الظن لعدم الجزم بمتعلقه
او حكما ومآلا كما في اعتقاد المقلد لعدم استناد الجزم به الى موجب من حس
او عقل او عادة فيجوز ان يزول بل يحصل اعتقاد النقيض جزما وبه يظهر
الجواب عن نقض تفسير العلم باعتقاد المقلد سيما المطابق فانه لا يحتمل النقيض
في الواقع ولا عند الحاكم وهو ظاهر ولا عبرة بالامكان العقلي كما في العاديات
فائدة هذان التعريفان انفع تعاريفه على ما سمعت فيهما اذ اكثر
تعاريفه مدخولة كقولهم معرفة المعلوم على ما هو به وقولهم ادراك
المعلوم على ما هو به وقولهم اثبات المعلوم على ما هو به وقولهم اعتقاد
الشيء على ما هو به وقولهم ما يعلم به الشيء وقولهم ما يوجب كون من قام به
عالما الى غير ذلك ووجوه الخلل ظاهرة فلا نشتغل ببيانها خوف السآمة
تتمة ما مر من تعريفه مبني على طريقة الجمهور من انه نظري وقال
الرازي انه بديهي وغيره انه ضروري وعليهما فلا يحد لانتفا فائدته
في غير النظري لحصوله من غير حد وقرر الرازي بداهته بوجهين الاول
انه معلوم يمتنع اكتسابه اما المعلومية فبحكم الوجدان واما امتناع الاكتساب
فلانه انما يكون بغيره معلوما ضرورة امتناع اكتساب الشيء بنفسه او بغيره
مجهولا والغير انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور فتعين طريق
الضرورة وهو المطلوب والثاني ان علم كل احد بوجوده بديهي اي حاصل
من غير نظر وكسب وهذا علم خاص مسبوق بمطلق العلم لتركبه منه
ومن الخصوصية والسابق على البديهي اولى بالبداهة فمطلق العلم
بديهي وهو المطلوب انتهى واجيب عن الوجهين بان مبناهما على عدم
التفرقة بين تصور العلم وحصوله اما الاول فلان تصور العلم على تقدير
اكتسابه يتوقف على تصور غيره وتصور الغير لا يتوقف على تصوره
ليلزم الدور بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد بدون المطلق
حتى لو لم نقل بوجود الكلي في ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله ايضا
واما الثاني فلان البديهي لكل احد ليس هو تصور العلم بانه موجود
بل حصول العلم بذلك وهو لا يستدعي تصور العلم به فضلا عن بداهته
كما ان كل احد يعلم ان له نفسا ولا يعلم حقيقتها وله تتمة
تطلب من محلها فان قلت فقد حد الرازي في المحصول نفسه
قبل ما سبق عنه بانه حكم الذهن الجازم المطابق لموجب فقد وقع في
تعريف البديهي قلت لعله حده اولا بناء على قول غيره من الجمهور
انه نظري مع تسليمه حده عما ورد على حدودهم السابقة تقريبا
مختار نفي المحصل له اختلفوا في حد العلم وعندي ان تصوره بديهي
او بناء على ان الضروري يحد لافادة العبارة عنه وبيان ما يحصل

في المحصول صح

ويفصح

١٩

ويفصح عنه وقال الغزالي تبعا لامام الحرمين شيخه تحديد العلم عسر لا يحصل
الا بنظر دقيق لخفائه فالراي الامساك عن تعريفه اذ يتوقف على السبق
تصور حقيقته وهو عسر جدا صونا للنفس عن مشقة الخوض في العسر
فان قلت كيف يدعيان عسر التحديد مع قولهما ويميز عن المتلبس
به من اقسام الاعتقاد بانه اعتقاد جازم ثابت قلت الذي ادعيا
عسره انما هو تحديده بالحد الحقيقي لا بما يفيد امتيازه وتفهيم حقيقته
ومثل هذا الجواب غير مستبدع ولا مستبشع تذييل السهو وهو
الذهول والغفلة عن المعلوم الحاصل في الحافظة فيتنبه له بادنى
تنبيه والنسيان زوال المعلوم عن الحافظة فيستانف تحصيله تكميل
ان قلت هل يتعدد العلم الحادث بتعدد متعلقه قلت نعم عند
الاشعري وكثير من المعتزلة فالعلم عندهم بهذا الشيء غير العلم بذلك
الشيء وعليه فلا يتفاوت العلم بكثرة المتعلقات اذ لكل متعلق علم
يخصه وذهب غيرهم من محققي الاشاعرة الى انه لا يتعدد بتعدد
متعلقه بل العلم صفة واحدة تتعدد بتعدد متعلقها وتتفاوت
بكثرتها وقلتها لا في نفسها وجزئياتها فليس بعضها وان كان
ضروريا اقوى في الجزم من بعض وان كان نظريا والعلم مثلا بتغير
العالم بتغيير مثلا قياسا على علم الله تعالى ورد القياس بخلوه عن
الجامع وقال الاكثرون يتفاوت العلم في نفسه وجزئياته اذ العلم
مثلا بان الواحد نصف الاثنين اقوى في الجزم من العلم بان العالم حادث
واجيب بان التفاوت في ذلك ونحوه ليس من حيث الجزم بل من حيث
غيره كالف النفس باحد المعلومين دون الاخر فان قلت فما الراجح مما
ذكرت قلت الماخوذ من كلام اقتصار ابن السبكي على طريقة المحققين
ترجيحها والله اعلم لطيفة ما توقف من العلم على الاستدلال فهو
نظري كالعلم بحدوث العالم وما لم يتوقف عليه فهو بديهي كالعلم بان
الواحد نصف الاثنين وان الكل اعظم من الجزء فان قلت فما النسبة
بين العلم الاستدلالي والعلم الاكتسابي وبينهما وبين الضروري قلت
العلم الاكتسابي هو الحاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار
كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب
الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي اعم من الاستدلالي لانه
الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار
الحاصل بالقصد واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر
بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي
ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل ومن ها هنا جعل بعضهم

غيره صح

اختيار

العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم
وبعضهم ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال خاتمة
اسباب علم المخلوقات من اولي العلم على ما ذهب اليه المشايخ ثلاثة الحواس
الخمس الظاهرة السليمة والخبر الصادق والعقل ويعنون بالحواس المذكورة
السمع والبصر والشم والذوق واللمس وعندهم لا يدرك بحاسة منها
ما وضعت له الاخرى عادة وان جاز ذلك عقلا على الراجح لما ان التخصيص
بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير للحواس فلا يمتنع عند العقل ان يخلق
الله عقيب صرف الباصرة مثلا ادراك الاصوات مثلا لا يقال القوة
الذائقة تدرك حلاوة العسل المسخن بالنار مثلا وحرارته معا لانا
نقول تلك القوة لم تدرك الامرين معا بل الحلاوة مدركة بها والحرارة
مدركة باللمس الموجود في الفم واللسان وحاصله ان محل الذائقة
وجد فيه قوتان لا واحدة وعلى هذا القياس وبالخبر الصادق نوعين
احدهما الخبر المتواتر وهو الثابت على السنة قوم يحيل العقل تواطئهم
على الكذب عادة وقوعه منهم على سبيل الاتفاق وعلامة التواتر
وقوع العلم بمضمونه من غير شبهة والعلم الحاصل عنه ضروري كما نعلم
بوجود مكة وبغداد وذي القرنين لمن لم يرهما وثانيهما خبر الرسول
الثابتة رسالته بالمعجزة وهو يفيد العلم الاستدلالي بان يرتب
هكذا مثلا هذا خبر من ثبتت رسالته وكل ما هو كذلك فهو صادق
ومضمونه حق فهذا كذلك ويعنون بالعقل ما ياتي بيانه وتحقيقه
واما الالهام المفسر عندهم بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض فليس
عند اهل الحق من اسباب العلم العامة حتى يصلح للالزام ويكون
حجة على الغير وان ورد القول به في الخبر وقد حكي عن كثير من السلف
مكاشفات تبلغ التواتر لا يقال الحصر في الاسباب الثلاثة منقوض
بخبر الواحد العدل وتقليد المجتهد لانا نقول هما انما يفيدان الظن
والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال وكلامهم في العلم فليتامل ثم ذكر
متعلق العلم بقوله **باصل الدين** اي بالفن المسمى بهذا اللقب المشعر بمدحه
بابتنا الدين اي الاحكام الشرعية عليه كما مر بيانه وتحقيقه فهو مما
سمي به من المركبات الاضافية كعبد الله ويحتمل ان يريد بالاصل القواعد
المعتقدة الجارية على قانون الاسلام كما ياتي تفصيله فلم يخرج المركب
الى حد العلمية والاول ارجح فان قلت العلم يتعدى بنفسه فما هذه
الباء قلت لما ضمنه معنى التصديق والجزم عداه بها فان قلت المعروف
تسمية هذا الفن بعلم التوحيد والصفات وبعلم العقائد وبعلم الكلام
وبعلم اصول الدين لا باصل الدين قلت ثم لما يأت النظم مع جمع افرد

الاصل



الاصل فان قلت فهل مثل هذا جائز للضرورة قلت الماخوذ من قولهم في مثل
فاتحة الكتاب الفاتحة وفي مثل اوضح المسالك الاوضح وهلم جرا جوازه حتى
بدون ضرورة ايضا فان قلت فما تصنع بقولهم العلمية تحفظ الاسم
وتصونه قلت يمكن حمله على ان المراد انها تصونه عن التجوز في مدلوله
لا مطلقا ولما كان من الواجب على كل طالب لشيء ان يتصور ذلك الشيء اما
بحده او رسمه ليكون على بصيرة في طلبه وان يعرف موضوعه ليمتاز
عنده عما سواه مزيد امتياز وان يصدق بغاية ماله والا كان الشروع
عبثا ولا بد ان يكون معتدا بها بالنظر لمشقة التحصيل والا فربما فتر
جده ولا بد ان تكون مترتبة على ذلك الشيء المطلوب والا فربما زال
اعتقادها بعد الشروع فيه فيصير سعيه في تحصيله عبثا في نظره
وكانت هذه الامور لشهرتها متروكة من النظم للاختصار تناسب
التعرض لها تتميما للفائدة فنقول حد هذا الفن العلم بالعقائد
الدينية عن الادلة اليقينية اي العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية
المكتسب من ادلتها اليقينية وهذا معنى العقائد الدينية اي المنسوبة
الى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء توقفت على الشرع ام لا وسواء كانت
من الدين في الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالف واعتبر في ادلتها
اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات بل في العمليات فخرج بقولنا
هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية مناسبا لقولهم
في الفقه انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
وموافقا لما نقل عن بعض عظماء الملة ان الفقه معرفة النفس ما لها وما
عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر وخرج العلم
بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى والملك وعلم
الرسول عليه الصلاة والسلام بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد فيمن
يسميه علما ودخل علم الصحابة رضي الله عنهم بذلك فانه كلام وان لم
يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالعمليات فقه
وان لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب وذلك اذا كان متعلقا بجميع
العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر في الادلة اليقينية
او كان ملكة يتعلق لها بان يكون عندهم من الماخذ والشرائط
ما يكفيهم في استحضار العقائد على ما هو المراد بقولنا العلم بالعقائد
من الادلة والى المعنى الاخير يشير قول المواقف انه علم يقتدر معه
على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه ومعنى اثبات
العقائد تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد الى التحقيق
واثباتها على الغير بحيث يتمكن من الزام المعاندين او اتقانها واحكامها

بحيث لا تتزلزل بها شبه المبطلين وعدل عن يقتدر به الي يقتدر معه مبالغة
في نفي الاسباب واسناد كل الكاينات الي خلق الله تعالي ابتدا علي ما هو
المذهب واورد علي طرد تعريفه جميع العلوم الحاصلة عند الاقتدار من
النحو والمنطق وغيرهما وعلي عكسه علم الكلام بعد اثبات العقايد لانتفا
الاقتدار حينيذ والجواب ان المراد علم يحصل معه الاقتدار التام بطريق
جري العادة اي يلزمه حصول الاقتدار لزوما عاديا وان لم يبق ذلك
الاقتدار دايما ولا خفا في ان الكلام كذلك بخلاف ساير العلوم واما مجموع العلوم
التي من جملتها الكلام فهو وان كان كذلك فليس بعلم واحد بل علوم جمة وقد يجاب
بان المراد ما له مدخل في الاقتدار او ما يلزم معه الاقتدار ولو على بعض
التقادير والكلام بعد الاثبات بهذه الحيثية بخلاف ساير العلوم وبعضهم
بان للمنطق مدخلا في الاقتدار وان لم يستقل به والاقتدار لازم مع كل علم
علي تقدير مقارنته للكلام نعم لو اريد ما يلزم معه الاقتدار في الجملة
بحيث يكون له مدخل في ذلك خرج غير المنطق وفيما ذكرنا غنية عن هذا
مع ان في اثبات المدخلية اشعارا بالسببية ولو قال يقتدر به واراد
الاستعقاب العادي كما في اثبات العقايد بايراد الحجج علي ما هو المذهب
في حصول النتيجة عقيب النظر لم يحتج الي شي من ذلك انتهي كلام السعد
واما موضوعه فقال في شرح المقاصد تبعا للمواقف موضوع علم الكلام هو
المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية لما انه يبحث عن احوال
الصانع من القدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال الجسم
والعرض من الحدوث والافتقار والتركيب من الاجزا وقبول الفنا ونحو ذلك
مما هي عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن احوال المعلوم
وهو كالموجود الا انه اوثر علي الموجود ليصح علي راي من لا يقول بالوجود
الذهني ولا يعرف العلم بحصول الصورة في العقل ويري مباحث المعدوم
والحال من مسايل الكلام انتهي وقال بعضهم هو ذات الله تعالي من حيث
صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة
وقال بعضهم هو ذات الله من حيث هو وذوات الممكنات من حيث استنادها
اليه وقال بعضهم هو الموجود بما هو موجود ويمتاز عن الالهي الفلسفي بكون
البحث فيه علي قانون الاسلام وهذا راي متقدمي علما الكلام والمراد
بقانون الاسلام الطريقة المعهودة المسماة بالملة والدين والقواعد
المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والاجماع مثل كون الواحد موجدا
للكثير وكون الملك نازلا من السما وكون العالم مسبوقا بالعدم وفانيا
بعد الوجود الي غير ذلك من القواعد التي يقطع لها في الاسلام دون
الفلسفة وقيل المراد بقانون الاسلام اصوله من الكتاب والسنة والاجماع

والمعقول

والمعقول الذي لا يخالفها وعلي كل لا يراد به ان تكون جميع المباحث حقة في نفس الامر
منتسبة الي الاسلام بالتحقيق والا لما صدق التعريف علي كلام المجسمة والمعتزلة
والخوارج ومن يجري مجراهم قال بعض المحققين وههنا نكتة لا بد من التنبيه
لها وهو ان المقصود من تدوين علم الكلام هو ضبط العقايد الدينية ومن تدوين
علم الفقه هو التهيؤ لمعرفة الاحكام العملية مع انه قد لا تكون المحمولات في
مسايلهما اعراضا ذاتية لشي واحد واشيا متناسبة مطلقا او من جهة
واحدة فلا باس ان لا يكون لاحدهما موضوع يبحث عن اعراضه الذاتية
علي الوجه المعروف وانما يلزم ذلك في العلوم الحكمية حيث اراد علماؤها
ضبط احوال الموجودات علي قدر الطاقة البشرية فجعلوا كل طايفة من
تلك الاحوال متعلقة بشي واحد او اشيا متناسبة تناسبا يعتد به مطلقا
او من جهة واحدة علما علي حدة يفرد بالتدوين والتعلم فجاءت علومهم
متمايزة بموضوعاتها وكذا الحال في العلوم الادبية انتهي وبهذا اسقط
ما اورد علي هذه الاقوال التي اوردناها في تعيين[2] الكلام وبالله الاعتصام
واما غايته فاعلم ان ما يتادي اليه الشي ويترتب عليه يسمي من هذه الحيثية
غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ثم ان كان مما يتشوقه الكل طبعا يسمي
منفعة فغاية الكلام ان يصير الايمان والتصديق بالاحكام الشرعية متقنا
محكما لا تزلزله شبه المبطلين ومنفعته في الدنيا انتظام امر المعاش به
بالمحافظة علي العدل والمعاملة التي يحتاج اليها في بقا النوع الانساني
علي وجه لا يودي الي الفساد وفي الاخرة النجاة من العذاب المترتب علي
الكفر وسو الاعتقاد فان قلت يبقي من مقدمة العلم بيان مسايله اجمالا
لافادة الطالب زيادة بصارة وتمييز كما هي ههنا قلت قال في المقاصد ومسايله
القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية وقيد القضايا بالنظرية لانه لم يقع
خلاف في ان البديهي لم يكن من المسايل والمطالب العلمية بل لا معني للمسيلة
الا ما يسال عنه ويطلب بالدليل نعم قد يورد في المسايل الحكم البديهي
لتبيين لميته وهو من هذه الحيثية كسبي لا بديهي وقد تجعل الصناعة
عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات واحكام بينة تفتقر الي تنبيه
هي مسايلها وعلي هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في تجريد المنطق من ان
المسايل ما يبرهن عليها في العلم ان لم تكن بينة كذا له في شرحه ايضا
فان قلت فما بال كثير لم يذكروها في مقدمة العلم قلت لعدم مسيس
الحاجة في الشروع اليها فانه لما تبين ان موضوعه اعلي الموضوعات
ومعلومه اجل المعلومات وغايته اشرف الغايات مع الاشعار الي مسيس
الاحتياج اليه وابتنا ساير العلوم الدينية عليه والاشعار بهوتا فيه
براهينه لكونها يقينيات تتطابق عليها العقل والنقل فتبين انه

موضوعه

اشرف العلوم لان هذه جهات شرف العلم فان قلت قد نقل المنع من الخوض فيه
عن السلف الصالح كالك والشافعي وكبار التابعين فما محمله بعيد عن مصادمة
لكنز اليبين قلت محمله عند العارفين علي المتعصب في الدين والقاصر عن
تحصيل اليقين والقاصد افساد عقايد المسلمين والخايض فيما لا يفتقر
اليه من غوامض المتفلسفين اذ لا يتصور من شريف تلك الحضرات المنع
عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات فان قلت قد قدمت ان
اصل الدين مركب اضافي جعل لقبا للفن المخصوص وبينت معناه عرفا
فما معناه لغة قلت لا شك ان معرفة كل مركب تتوقف علي معرفة
اجزايه التي تركب منها فاما الاصل فهو لغة ما ينبني عليه غيره ابتنا
عقليا كابتنا الحكم علي علته او حسيا كابتنا الجدار والشجر علي اساسها
واصطلاحا يطلق علي امور منها القضية الكلية التي يتعرف منها احكام
جزييات موضوعها كقولك كل متغير حادث وكل فعل لله فهو حادث
وكل ممكن فهو محتاج الي مخصص ومنها الراجح كقولهم الاصل الحقيقة
ومنها المستصحب كما في قولهم تعارض الاصل والظاهر ومنها الدليل
كقولهم الاصل في هذه المسيلة الكتاب مثلا وكلها تناسب المعني
اللغوي فان المرجوح كالمجاز مثلا له نوع ابتنا علي الراجح كالحقيقة
وكذا الطاري والمدلول بالقياس الي بقينهما واما الدين فقد سبق بيانه
لغة واصطلاحا فراجعه ولما كان قوله العلم باصل الدين مبتدا ذكر خبره
بقوله محتم اي واجب شرعا علي المتاهل له كما يعلم مما سياتي عينا ان
اريد من اصل الدين ما لا يصح الاسلام بدونه تفصيلا في التفصيلي واجمالا
في الاجمالي وكفاية ان اريد منه الفقه المخصوص بقوانينه المخصوصة
علي اهل كل قطر يشق الوصول منه الي غيره علي ما صرحوا به فان قلت
لا خصوصية لاصول الدين بالحكم المذكور اذ يشاركه فيه غيره قلت
نعم لكنه اولي به اذ هو اصل جميع الشرعيات علي ما مر بيانه فان قلت
فهل هذا الفن من العلوم الشرعية قلت ان اريد بالشرعي ما يوخذ
حكمه من الشرع فهو شرعي وان اريد ما يتوقف علي الشرع فليس بشرعي
والا لزم الدور واذ قد انجر الكلام الي هذا فالعلوم اما شرعية وهي
ثلاثة الفقه والتفسير والحديث واما ادبية وهي اربعة عشر علم اللغة
وعلم الاشتقاق وعلم التصريف وعلم النحو وعلم المعاني وعلم البيان
وعلم البديع وعلم العروض وعلم القوافي وعلم قرض الشعر وعلم انشا
النثر وعلم الكتابة وعلم القراات وعلم المحاضرات ومنه التواريخ واما
رياضية وهي عشرة علم التصوف وعلم الهندسة وعلم الهيية والعلم
التعليمي وعلم الحساب وعلم الجبر وعلم الموسيقي وعلم السياسة

وعلم

وعلم الاخلاق وعلم تدبير المنزل واما عقلية وهي ما عدا ذلك كالمنطق والجدل واصول
الفقه واصول الدين والعلم الالهي والعلم الطبيعي والطب وعلم الميقات وعلم
النواميس والفلسفة والكيميا وذكر حدودها وفوايدها مما لا يهمنا
هنا ما عدا الكلام والتصوف اما الكلام فقد مر بيان حده وموضوعه
واما التصوف فحده علم باصول يعرف بها صلاح القلب وساير الحواس
وفايدته صلاح احوال الانسان واعلم ان كلام الاوايل كان مقصورا علي
الذات العلية والصفات السنية ومباحث النبوات ولطايف السمعيات
و لما حدثت طوايف الضلال واكثروا مع علما الاسلام النزاع والجدال
واوردوا علي الاحكام التي قررها الاوايل شبها مزخرفة ليس تحتها
طايل بل يشهد لسان حالها الذي هو اصدق من لسان قالها بانها
باطل وخلطوها بنجاسات الفلاسفة كي يستروا بها فضايح المخالفة
وادرج المتاخرون تلك الشبه في خلال تلك المسايل كي يردوها
وتنزلوا التحقيق مقاصده ما ستروا به قبايحهم كي يكشفوها صعب
هذا العلم علي المبتدين واستغلق الا علي فحول المخلصين فصار هذا
الفن يحتاج في فهم مبانيه وتحقيق معانيه خصوصا بالنسبة الي المبتدي
للتبيين اي الكشف والايضاح بتصوير المسايل واثباتها بقواطع
الدلايل ودفع الشبه والالتباس ولو بالنظر الي العوام من الناس
اذ يجب في العقايد اجتناب العبارات الخفية الدلالة علي المراد
لعظم خطرها بتعلقها بالاعتقاد واول فرقة اسست قواعد الخلاف
وعدلت الي الضلال والاعتساف وتابذت ظاهر الكتاب والسنة
وما جري عليه صحابة النبي صلي الله عليه وسلم في باب العقايد واستندت
في كثير من الاحكام الي العوايد الفرقة التي اسسها الضلال وعوقبت
بالنبذ والطرد فلقبت باهل الاعتزال وذلك ان رييسهم واصل
ابن عطا كان يوما في مجلس الحسن البصري ليستفيد منه علي جاري عادته
فوقف رجل علي مجلس الحسن وقال يا امام الدين ظهر في هذا الزمان
جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني الخوارج واخرون يقولون لا يضر
مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة يعني المرجية فما نعتقد
من ذلك فاطرق الحسن متفكرا فقبل ان يجيب قال واصل بن عطا لا وصله
الله ولا اظهر دعواه انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مومن مطلقا ولا
كافر مطلقا ثم قام الي اسطوانة في المسجد يقرر مذهبه ويثبت
المنزلة بين المنزلتين فيقول الناس ثلاثة مومن وكافر ولا مومن
ولا كافر وان كان هذا مخلدا عنده هم في النار فقال الحسن البصري
رضي الله عنه قد اعتزل عنا واصل فسموا المعتزلة لذلك وهم

سموا انفسهم باصحاب العدل والتوحيد اما وجه تسميتهم بالاول فلانهم قالوا بوجوب
ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى واما وجه تسميتهم بالثاني فلانهم
نفوا الصفات القديمة عنه تعالى ثم ان الجبائي خلف واصلا في ذلك
وانتشر مذهبهم فيما بين الناس حتى تتلمذ ابو الحسن الاشعري للجبائي
واخذ عنه العلم ثم لما تمكن واراد الله هدايته والهداية به بصحح بفساد
مذهبه فقال يوما لاستاذه الجبائي قاصد الهدم بعض قواعده ومنبها
له على فساد عقايده ما تقول في ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعا والاخر
عاصيا والثالث صغيرا فقال الجبائي الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب
بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب فقال له الاشعري فان قال الثالث
يارب لم امتني صغيرا وما ابقيتني الى ان ابلغ فاومن بك واطيعك فادخل
الجنة ماذا يقول الرب فقال يقول الرب اني كنت اعلم منك انك لو كبرت
وبلغت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا قال
الاشعري فان قال الثاني يارب لم لم تمتني صغيرا كي لا اعصي فلا ادخل
النار ماذا يقول الرب فبهت الجبائي فقال للاشعري ابك جنون
فقال له لا ولكن وقف حمار الشيخ في العقبة وقد رويت هذه الواقعة
بالفاظ معناها واحد فترك الاشعري مذهبه ودخل الخلوة فدون
العقايد على طريق الكتاب والسنة وما كانت عليه الصحابة ثم خرج
بتلك الاوراق في يده ورقي المنبر وقال ايها الناس اشهدكم علي اني نزعت
مذهب الجبائي من قلبي كما نزعت قميصي هذا من عنقي ونزع قميصه
وقال من اراد الحق فقد دونت اصوله في هذه الاوراق فتبعه
الناس واشتغل هو ومن تبعه بابطال راي المعتزلة واثبات ما وردت
به السنة ومضى عليه الجماعة فعرفوا بالاشاعرة وسموا باهل السنة
والجماعة واشتهروا بهذا الاسم في ديار خراسان والعراق والشام
واكثر الاقطار واما في ديار ما وراء النهر فالمشهور فيها بهذا الاسم هو
ابو منصور الماتريدي واتباعه المعروفون بالماتريدية وكلا
الفريقين على هدى ونور قال في شرح المقاصد والمحققون من كل من
الفريقين لا ينسب الفريق الاخر الى البدعة والضلال خلافا للمبطلين
المتعصبين الذين ربما جعلوا الخلاف في الفروع ايضا بدعة انتهى
وقد قامت كلمة اهل الحق على الخروج من عهدة التكليف بالايمان
بموافقة طريق واحد من الفريقين وليس بينهما اختلاف الا في مسايل
يسيرة كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان والخلاف في
اكثرها لفظي وقد افردها بعض العلماء برسالة ولعل غالبها يمر
بك في هذا التعليق وبالله التوفيق فان قلت قد ظهر من كلامك

ان المتاخرين

ان المتاخرين معذورون في ادراجهم في هذا الفن الفلسفيات والطبيعيات
وما شاكلها لما دعتهم حاجتهم الى ادخاله كما مر بيانه فما بال بعض العلما
يحذر من تعاطي كتبهم والاشتغال بها واخذ اصول العقايد منها قلت
انما حذر غير الماهر والمتمكن في هذا الفن شفقة عليه لصعوبة اخذ
عقايده منها عليه لا لضلال اهلها ولا لفساد نقلها بل هي بحار الدين
وعمدة ائمة المسلمين فمنعه منها كمنع الشافعي عن تعاطي هذا الفن
من اصله حيث يقول رايي في اصحاب الكلام ان يضربوا بالجريد وينادى
عليهم في العشاير هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة واشتغل بعلم
الاوايل وقد قدمنا محمله عند الافاضل ولما كان التبيين والتوضيح
وازالة الصعوبة مظنة التطويل واسهاب العبارة اشار الى
التحذير من ارتكابه مستدركا بقوله **لكن** لا نرتكب التطويل
في تحصيل ذلك البيان فانه **من التطويل** فيه اي لاجله وبسببه وهو
اما اداء المقصود بلفظ اكثر من عبارة اللفظ المتعارف بين اوساط
الناس الذين ليس لهم فصاحة ولا بلاغة ولا عي ولا فهاهة
في ادايه بحسب مجرى عرفهم في تادية المعاني وهو بهذا المعنى
يشمل الاطناب واما اداوه بلفظ زايد على اصل المعنى المراد لا لفايدة
ولا يكون اللفظ الزايد متعينا نحو والفى قولها كذبا ومينا
فان الكذب والمين بمعنى بحيث يغني احدهما عن الاخر فخرج بقولنا
زايد الخ الناقص فانه الايجاز والمساوي فانه المساواة وكلاهما من
طرق التعبير المقبولة وخرج بقولنا لا لفايدة الاطناب فانه اداء
بلفظ زايد على اصل المعنى المراد لفايدة وبقولنا ولا يكون اللفظ
الزايد متعينا الحشو المفسد كالندى في قول ابي الطيب
ولا فضل فيها للشجاعة والندى • وصبر الفتى لولا لقاء شعوب
وضمير فيها للدنيا وشعوب اسم للمنية وانما صرفها للضرورة وان كان
مفسدا لان من ايقن بطول العمر يشق عليه بذل المال فيكون بذله
حينيذ افضل واما اذا تيقن الموت فان البذل يهون عليه كما قيل
فكل ان اكلت واطعم اخاك • فلا الزاد يبقى ولا الاكل
والحشو غير المفسد كقول زهير بن ابي سلمى
واعلم علم اليوم والامس قبله • ولكنني عن علم ما في غد عمي
لا يقال هو من باب ابصرته بعيني وسمعته باذني وضربته بيدي
وفي التنزيل ذلك قولهم بافواههم لانا نقول اما امثال ذلك فانما
يحسن ان يقال في مقام يفتقر الى التاكيد كما يقال لمن ينكر معرفته
ما في كتابه يا هذا لقد كتبته بيمينك هذه واما الاية فمعناها

والله اعلم انه قول لا يعضده برهان ولا تقوم على صحته حجة فما هو الا لفظ ينطقون
به لا معنى له كالالفاظ المهملة التي هي اجراس ونغم لا معاني لها وبيانه ان القول
الدال على معنى لفظه مقول بالفم ومعناه مؤثر في القلب ولا معنى له مقول بالفم
فقط على ما يشير اليه قوله تعالى يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم فان قلت
ما المراد من معنى التطويل هنا قلت الاول فان المعنى الثاني غير متوهم الارادة
هنا اذ يجب قطعا تركه خصوصا في العلوم فان قلت اذا كان في التطويل
افادة كيف يكون مرجوحا طلبه لذي همة قلت الافادة المرجوح التطويل
المؤدي بها هي غير الضرورية ولا الحاجية فان مطلقها غير داخل تحت الحصر
ونعني بالحاجية ما لا بد منه ولا غنى عنه ثم ذكر المعلول اي المسبب بقوله
كلت اي نبت وعييت تركته واعرضت عنه من كل السيف اذا لم يعمل
والمطية اذا قعدت عن سرعة السير ومنه
سريت بهم حتى تكل مطيهم • وحتى الجياد ما يقدن بارسان •
الهمم فاعل كلت على حذف مضاف اي اربابها والمراد الجنس لا الاستغراق
جمع همة وهي لغة القوة والعزم وعرفا حالة للقلب وقوة ارادة وغلبة
انبعاث الى نيل مقصود ما وتكون عالية عند تعلقها بمعالي الامور
وسافلة عند تعلقها بادانيها وسفسافها واذا كان علم التوحيد
متحتما على اي ما امر وكان التطويل مانعا من تحصيله لاجل ان تتقاصر ارباب
الهمم عن تعاطيه وكلت هممهم عن الخوض فيه فقد صار فيه اي
في تاليفه والجار والمجرور متعلق بملتزم الاتي قدم عليه للوزن الاختصار
اسم صار مصدر اختصر بالبنا للمفعول وهو التعبير عن المراد بلفظ ناقص
عن اللفظ الذي يؤدي اصله واف به سوا كان بسبب حذف نحو واسأل
القرية ونحو
انا ابن جلا وطلاع الثنايا • متى اضع العمامة تعرفوني •
ويسمى ايجاز الحذف او لا نحو ولكم في القصاص حياة فان معناه كثير ولفظه يسير
ويسمى بايجاز القصر ومن هنا اخذ بعضهم ان المختصر ما قل لفظه وكثر معناه
ومقابله المطول فهو ما كثر لفظه وقل معناه والحق كما قاله جماعة ان المختصر
ما قل لفظه وان المطول ما كثر لفظه كان مع الاول كثرة معنى او لا كان
مع الثاني قلة معنى او لا فلا واسطة وهي لازمة على كلام البعض
فان قلت فهل بين الايجاز والاختصار فرق قلت اما على مختار صاحب
التلخيص فلا واما على كلام السكاكي الذي قال فيه ان الايجاز ادا
المقصود باقل من عبارة المتعارف والاطناب اداؤه باكثر منها والاختصار
لكونه نسبيا يرجع فيه تارة اخرى الى كون المقام خليقا بابسط مما ذكره
المتكلم كقوله تعالى رب اني وهن العظم مني واشتعل الراس شيبا فانه

بلغ

في قلوبهم

تأمل

قلت

أي ما سبق أي الى كون
عبارة المتعارف اكثر منه
ويرجع فيه تارة صح

اطناب

اطناب بالنسبة الى المتعارف وهو قولنا يا رب شخت لكنه ايجاز بالنسبة الى ما
يقتضيه المقام لانه مقام بيان انقراض الشباب والمام المشيب فينبغي ان
يبسط فيه الكلام غاية البسط ويبلغ في ذلك كل مبلغ ممكن فقهه التزمذي
وغيره على انه لا فرق عنده بين الايجاز والاختصار فهو يستعمل الايجاز تارة
والاختصار اخرى نعم له معنيان احدهما كون الكلام اقل من عبارة
المتعارف والثاني كونه اقل مما يقتضي ظاهر المقام جميعا كما اذا قيل رب
شخت بحذف حرف النداء وبالاضافة وصدق في الاول بدون الثاني
كما في قوله اذا قال الخميس نعم بحذف المبتدا فانه اقل من عبارة المتعارف
وهو هذا نعم وليس اقل من مقتضى المقام لان المقام لضيقه يقتضي
حذف المسند اليه وصدق الثاني بدون الاول كما في قوله رب اني
وهن العظم مني قال السعد ويمكن اعتبار هذين المعنيين في الاطناب
ايضا والنسبة بين الاطنابين ايضا عموم من وجه وكذا بين الايجاز
بالمعنى الثاني وبين الاطناب بالمعنى الاول وفهم بعض اخر على ان الفرق
عنده بين الايجاز والاختصار هو ان الايجاز ما يكون بالنسبة الى
المتعارف والاختصار ما يكون بالنسبة الى مقتضى المقام قال السعد
وهو وهم لان السكاكي قد صرح باطلاق الاختصار على كونه اقل من
المتعارف ايضا وقال السعد فيه لو قيل الايجاز اخص باصطلاحه لانه
لم يطلقه على ما هو بالنسبة الى مقتضى المقام لم يبعد عن الصواب
والله اعلم هذا ولا يتوهم من اختصر الشي وجوب سبق مادة التطويل
لانه قد يستعمل في الاتيان بالشي ابتداء كذلك فهو بالنسبة لهيئة
الحالة كقولهم صغر جسم البعوض وعظم جسم الفيل وضيق فم الركية
كما لا يخفى ملتزم خبر صار وقف عليه بالسكون على لغة ربيعة ليوافق
الهمم في الشطر قبله لانه اسهل الى الحفظ واقرب الى الضبط وانما صار
الاختصار ملتزما في جمع هذا الفن وتاليفه لان تعلم الاحكام الدينية
واجب كتعليمها والتطويل مفوت له والاختصار موصل اليه وكل ما لا
يتوصل الى الواجب الا به فهو واجب وانما حسن الاختصار ويجوز ارتكابه
اذا علم فهم المخاطب المراد منه والا تعين البسط فان قلت
لا شك ان طرق التعبير عن المقصود كما مر خمس وهي المساواة والايجاز
والاطناب والتطويل والحشو منها ثلاثة مقبولة فهي تادية اصل المراد
بلفظ مساو له او ناقص عنه واف به او زايد عليه لفائدة واثنان
مردودان وهما التطويل والحشو وفي تحتم الاختصار الغاء للمساواة
والاطناب وهو خرق لاجماع البلغاء واهل اللسان قلت لا نعني
بالاختصار الا مقابل التطويل بالمعنى الذي سبق فلا اشكال فان

قلت هل للاختصار اصل في الشرع قلت نعم ففي الصحيحين بعثت بجوامع الكلم وفي خبر
احمد اوتيت فواتح الكلم وخواتمه وجوامعه وقال صلي الله عليه وسلم اعطيت خمسا
لم يعطهن احد من الانبيا قبلي وذكر منها واوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام
اختصارا اي اوتيت الكلم الجوامع لقلة لفظها وكثرة معانيها ولا يختص ذلك
بالقران خلافا لمن زعمه فقد جمع الايمة كابن السني والقضاعي وابن الصلاح
واخرين من كلامه المفرد الموجز البديع الذي لم يسبق اليه دواوين وفي الشفا
منه ما يشفي الغليل ومما ليس فيه انما الاعمال بالنيات الولد للفراش وللعاهر
الحجر كل الصيد في جوف الفرا وهو بفتح الفا والهمزة في اخره مقصورا حمار الوحش
الحرب خدعة بتثليث اوله اياكم وخضرا الدمن المراة الحسنا في البيت السوء
ليس الخبر كالمعاينة المجالس بالامانة البلا موكل بالمنطق وقول ابن الجوزي
انه موضوع مردود الحيا خير كله الخيل في نواصيها الخير من غشنا فليس منا
المستشار موتمن الندم توبة الدال علي الخير كفاعله كل معروف صدقة
حبك الشي يعمي ويصم وهو حسن خلافا لمن وهم فيه فزعم وضعه
زر غبا تزدد حبا من شاد الدين غلبه القناعة مال لا ينفد وكنز لا يفني
الاقتصاد في النفقة نصف المعيشة والتودد الي الناس نصف العقل
وحسن السوال نصف العلم التناجي من الشيطان حسن العهد من الايمان
منهومان لا يشبعان ابدا طالب العلم وطالب الدنيا اليمين حنث او ندم جف
القلم بما انت لاق فايدة قال العلما يجب علي العالم ان يجيب باربعة
شروط الاول ان يسال السايل عما يجب عليه الثاني ان يخاف فوات النازلة
الثالث ان يكون المسيول عالما بحكم الله تعالي في تلك النازلة اما باجتهاد
ان كان مجتهدا او بنص امامه ان كان مقلدا الرابع ان يكون السايل والمسيول
بالغين وبحث بعضهم وجوب الجواب علي البالغ المستوفي للشروط اذا
ساله الصغير المامور بالصلاة عما لا يعلمه ليتعلمه وزاد بعضهم خامسا
وهو كون المسيول عنه عملا دينا لا ما ليا ولا اعتقاديا قال بعضهم وليس
بشي وعند استيفا الشروط يجب الجواب والتعليم كفاية ان كان هناك
غيره وعينا ان لم يكن قلت الظاهر ان الكتب ان توقف التعلم عليه
له حكمه وحيث وجب الجواب لم يجز له اخذ الاجرة عليه والا فقال الزناتي
جاز له اخذها انتهي ولما اسلف ان العلم باصول الدين واجب وان التطويل
ربما كان سببا للتخصيل لما يقتضيه الطالب من السامة والملال وان
الاختصار لهذا المعني صار ملتزما في التاليف في بيان احكامه اشار هنا
الي انه وضع في هذا الفن مختصرة يسيرة سهلة التناول بقوله وهذه
اي الالفاظ المخصوصة الدالة علي المعاني المخصوصة او النقوش الدالة
عليها بتوسط دلالتها علي تلك الالفاظ او المعاني المخصوصة من حيث

انها

٢٥

انها مدلولة لتلك العبارات والنقوش والمركب من الثلاثة او من اثنين منها احتمالات
اجازها السيد الجرجاني في مسمي الكتب والابواب والفصول ونحوها واختار لها
نقال فيه وهذا هو الظاهر وهو المطابق هنا للاخبار عنها من الاشارة
بقوله ارجوزة عليك بها لكفايتها في الواجب عليك تحصيله من هذا
الفن ووزنها افعولة من الرجز احد بحور الشعر علي الراجح اي هذه الالفاظ
المخصوصة الخ قصيدة منظومة علي بحر الرجز وجمعها اراجيز قال

ابالاراجيز يا ابن اللوم توعدني ... وفي الاراجيز خلت اللوم والخور

والعرف قاض باستعمال هذا البناء في الثلاثة ومنه من بني لله مسجدا ولو كافحوص
قطاة علي بعض رواياته وذكرها بعد الاعتراف بلزوم الاختصار وافضلية
التطويل الي الملل يرشد الي قلتها ايضا ولا يخفي التطابق بين المبتدا والخبر
علي بقية الاحتمالات وان كانت بتكلف قال استاذ شيخنا المحقق واعلم ان
الاشارة الواقعة في اوايل التصانيف اذا كانت بعد التاليف فاما الي موجود
في الخارج واما الي موجود في الذهن فقط لاقتصاره علي الاول علي هذا التقرير
تقصيرا و تحكم وان كانت قبله اي كما هو الواقع هنا فالي الثاني فقط وفي
كل منهما اشكال اما الاول فلان الاشارة الي ما في الخارج لا يستقيم الا ان
يراد النقوش لكن النقوش لا يناسبها الاخبار الواقعة بعد في نحو قولهم
هذا مختصر يسمي بكذا وهذه رسالة مسماة بكذا الا علي سبيل المجاز
تسمية للمعبر به باسم المعبر عنه مع انه ليس الموجود منها الا الشخص وليس
المقصود وصف الشخص وتسميته بل وصف النوع وتسميته ولا وجود
للنوع في الخارج واما الثاني فلان الحاضر في الذهن حقيقة ليس الا المجمل
والمجمل ليس هو المشار اليه لانه ليس بمختصر في علم كذا مثلا وانما المشار
اليه المفصل لانه هو المختصر في علم كذا مثلا ولا حضور للمفصل والمشار
اليه يجب حضوره واجيب بوجوه اسهلها الحمل علي حذف المضاف
والتقدير في الاول نوع هذه النقوش كذا فالاشارة الي ما في الخارج والاخبار
جارية علي النوع المحذوف لكن علي سبيل المجاز تسمية للمعبر به باسم
المعبر عنه قلت ومن يجوز كون مسمي الكتب ونحوها هو النقوش كما هو
احد احتمالات مرت لا يسلم عدم مناسبة تلك الاخبار لها ولا المجازية
المذكورة كما لا يخفي وفي الثاني مفصل هذا المجمل كذا فالمشار اليه المجمل الحاضر
في الذهن والاخبار جارية علي المفصل المحذوف وهذا اولي كون الاشارة
لما في الخارج او لما في الذهن فيه كلام لا يليق بسطه بهذا المحل ولما لم يكن
الاخبار بارجوزة عن اسم الاشارة مفيدا وصفها بقوله لقبتها اي علقت
عليها علما مشعرا بمدحها اعني جوهرة التوحيد تحصيلا للفايدة وهو مركب
اضافي منصوب علي انه مفعول ثان للقب ويجوز جره بالباء في غير هذا

الموطن فان سمي وكني ودعي ولقب يجوز في مفعولها الثاني الوجهان ووجه
الاشعار بالمدح ان الجوهر لغة كل نفيس فقيه ايماء بحسب اصله الي انها
حو ت احاسن مسايل هذا الفن وانفسها فان قلت فهل هذه العلمية
كوضع اصول الدين بازا الفن المخصوص عن قبيل العلمية الشخصية او
الجنسية قلت في ذلك خلاف ولفظ شيخنا المحقق في هداية السالك
واعلم ان اسما العلوم كاسما الكتب اعلام اجناس عند التحقيق وضعت
لانواع اعراض تتعدد افرادها بتعدد المحل كالقايم بزيد وبعمرو
قد تجعل اعلام اشخاص باعتبار ان المتعدد باعتبار المحل يعد عرفا
واحدا وهذا انما يتم ان لم تكن موضوعة للمفهوم الاجمالي لما ياتي فيندفع
ما قيل انها جزييات والجزي لا يمكن تعريفه علي انهم صرحوا بان الماهية
التي تتميز اجزاوها في الوجود تحديدها بيبان تلك الاجزا الا بالجنس والفصل
ومثل ذلك جار في الجزي ويشبه التعريف فقد عرفا لمعني يمكن بيان اجزايه
المتميزة في الوجود فيمكن ان يسمي بيانها حدا او رسما لمشابهته الحد
والرسم بذلك المعني وليس المراد انه حد حقيقي لاختصاصه بالكليات
بالاتفاق فلا تغلط انتهى فان قلت اما تسمية الكتب وتراجمها فقد
علمناه مما مر واما مسمي العلوم فالي الان ما ذكرت ما يفيده فما هو قلت
قال شيخنا المحقق في هدايته ايضا لفظ العلم بل وساير اسما العلوم
كالفقه والنحو والمعاني تطلق علي ثلاثة معان علي المشهور المسايل
وادراكاتها اي التصديقات المتعلقة بها وملكة استحضارها اي قوة حاصلة
من تكرار ادراك القواعد يقتدر بها علي استحضارها بلا كسب انتهى اي او
استحصالها واعترض جعلها بازا المسايل بانه ياباه قولهم علم كذا يفيد
معرفة كذا لان القول بان المعلوم يفيد لعله مما لا يتفوه به محصل
والاعتذار عنه بان المسايل لكونها متون وتوابع لانها تفيد مطابقتها
علي وجه خبر الرسول يفيد كذا مشعر بان المراد بالمسايل الالفاظ الدالة
عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها في شي من السنتها لانهم وبه ايضا اعترض
جعلها عبارة عن ادراكات تلك المسايل اذ الشي لا يفيد نفسه والاعتذار
عنه باعتبار مغايرة ما بين الشي ونفسه بان يقال ثبوته من حيث انه وصف
من الاوصاف يفيد ثبوته من حيث هو هو علي عكس قولنا ثبوت العلم لزيد
يفيد صفته كما ترى تكلف بارد لا يلتفت الي مثله في التعريفات او ياب
الفقه مثلا عبارة عن معرفة الاحكام العملية علي وجه كلي غير متعلق
بشخص دون شخص وهي مفيدة لمعرفتها علي وجه جزئي متعلق بشخص
دون شخص لو سلم استفادته منه في الجملة في الفروع فلا يتصور مثله في
الاصلين لاعتبار الاجمالي في اصول الفقه التشخيصية في قضايا اصول

الدين

الدين واعترض جعلها بازا الملكة بانه يلزمه ان من حصلت له تلك الملكات ولم
تحصل له معرفة شي من مسايل العلوم بالفعل كان عالما بها بالفعل وفساده
ظاهر واجيب بمنع حصول تلك الملكات من غير حصول معرفة شي من
المسايل ثم لا يقتضي معرفة الجميع ولا فساد فيه فان قلت فاي الملكتين
اولي بالارادة قلت قال بعض المحققين الظاهر في الاصلين ان الموضوع بازايه
هي ملكة الاستحضار علي ان السيد جوز كون المراد منها في الكلام ملكة
الاستنباط كما هو الواجب في علم الفقه واذ جوز ذلك في الكلام ففي اصول
الفقه اجوز والله اعلم والوضع بازا الملكة اختاره بعض المحققين
ممن حشي شرح العقايد وبسط القول في ترجيحه ونقل استاذنا المحقق
عن السيد انه قال اسم كل علم موضوع بازا مفهوم اجمالي هو وحده الاسمي
وحده الحقيقي تصور المسايل بل تصور التصديقات ومدلوله المطابقي
ومسماه الحقيقي عارض ورسم بالقياس الي حقيقته انتهى وقوله
قد هذبتها اي الارجوزة او جوهرة التوحيد وهذا اولي جملة حالية
صاحبها ما عاد عليه ضميرها وتهذيب الذهب تصفيته وتخليص جيده
من رديه والجذع قطع ما تنتشر من اعضايه وما تتشعب منه مما لا
مصلحة في بقايه والكلام تحقيقه وتنقيحه من الحشو والفضول وقد
لازمة في مثل هذه الحال عند البصريين ظاهرة كما هنا او مقدرة كما
في قوله تعالى او جاوكم حصرت صدورهم دفعا للاستبشاع اللفظي
الحاصل في قولنا ماضي حال ولم يلتزمها الكوفيون هنا فان قلت
في هذا التوصيف والتسمية بالنظر لاصلها مدح للمصنف وذلك
مدح لصاحبها وهو منهي عنه شرعا قلت هذا وامثاله للناس فيه
تخريجات منها انه من باب التحدث بالنعمة وهو شكر لها مندوب اليه
واما بنعمة ربك فحدث ومنها انه من باب النصيحة وارشاد الناس الي ما
فيه نفعهم وهي مطلوبة شرعا ومنها انه من باب اخبار قوم لا يعرفون مقداره
ومنها انه ارتكبه لدفع عدم انصاف الحسود ومبادرته بالنزاع والحط
من مقداره وبالجملة الناس في هذا الباب فريقان فريق يمدح من نفسه
او من كتابه او منهما وفريق علي خلافه والاول اولي طريقة واخذ بالحقيقة
والله بالنصب علي انه منصوب علي التعظيم **ارجوا** من الرجا وهو لغة
الامل قدم عليه لافادة الاختصاص اي لا ارجوا **في القبول** منه
لهذه المقدمة اي لعملها وثوابها الا الله تعالى لان القبول عبارة
عن رضاه تعالى بالفعل واثابته عليه وهذا لا يتصور طلبه من غيره
تعالى فان الرجا تعلق القلب بمرغوب في حصوله
في المستقبل مع الاخذ في عمل يحصله فان عري عن عمل فطمع وهذا

العليا قبيح والاول حسن نتمته قيل الرجا محمود والامل مذموم لان
لما فيه من الاخذ في التاليف وفي التخيير وفي الافترا وغيره مما فيه غايته
نفع العباد نافعا حال من الاسم الكريم والنفع ضد الضر يطلق على كل ما
يحصل به رفق ومعونة لها اي يرجوهن التوحيد او الارجوزة تتعلق
بنافعا اي بقرائتها او حفظها او سطا لفهمها او ملكها او السعي في
تحصيلها او تحصيل شي منها بملك او عارية بتعلم او تعليم فاللام هنا
للملابسة بالمعنى الاعم كما هو اللايق بمقام الدعا ومريدا مفعول
نافعا ومفعوله محذوف دل عليه عامله والتقدير مريدا للانتفاع
بها على التعميم السابق لامريدا لانتقاضها واعتراضها لا على وجه النصح وتخريب
الصواب قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق ومن شر غاسق اذا وقب
ومن شر النفاثات في العقد ومن شر حاسد اذا حسد اللهم انا
نجعلك في نحورهم ونعوذ بك من شرورهم في الثواب وهو مقدار من الجزا
يعطيه الله تفضلا باعطائه لمن يشا من عباده بمحض اختياره من غير
ايجاب عليه ولا وجوب وقال بعضهم الثواب هو المنفعة الدايمة الخالصة
عن الشوايب المقرونة بالتعظيم والاجلال ويقابله العقاب فهو المضرة
الدايمة الخالصة عن الشوايب المقرونة بالاستخفاف انتهى وفيه
ما لا يخفى على المتامل وهذا الجار والمجرور متعلق بصفة مريدا او حاله
فاعل ارجو ومعي طامعا والمراد منه هنا الراغب في الشي الاخذ في اسباب
المتعلق قلبه بتحصيله لا من يتمنى الشي مع عدم الاخذ في اسباب تحصيله
لانه وصف ذم كما مر ولا شك انه لما كان كل مكلف يتعين عليه تحصيل
معرفة الله تعالى ومعرفة انبيايه واحوال السمعيات كان المريد لها
بالمعنى السابق عاما ولو بحسب الصلاحية فاندفع الاعتراض بانه
من باب التخصيص في الدعا وهو مرجوح بقوله صلى الله عليه وسلم
اذا دعوتم فاعمموا وفي تقديمه نفسه في الدعا على المريد عمل بالسنة
من طلب تقديم الشخص نفسه في القرب الشرعية عنده امن الريا والسمعة
اما في الامور الدنيوية فالمطلوب تقديم الغير كما نص عليه العلما وجات
به الاثار فايدة في قوله في الثواب طامعا اشارة الى جواز ملاحظة
العامل الثواب والجنة والنجاة من النار كما يشير اليه قوله صلى الله عليه
وسلم لرجل من بني النبيت قال ابن انا يا رسول الله ان قتلت قال في الجنة
فالقى تمرات كانت في يده ثم قاتل حتى قتل فقال صلى الله عليه
وسلم عمل هذا يسيرا واجر كثيرا وكما يشير اليه قوله صلى الله عليه وسلم
للمسلمين حين دنا منهم المشركون يوم بدر قوموا الى جنة عرضها
السموات والارض فقال عمير بن الحمام الانصاري يا رسول الله جنة

عرضها

٢٧

عرضها السموات والارض قال نعم بخ بخ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قاله
ما يحملك على قولك بخ بخ قال لا والله يا رسول الله الا رجا ان اكون من اهلها
قال فانك من اهلها فاخرج تمرات من قرنه فجعل ياكل منهن ثم قال لين
حييت حتى اكل تمراتي هذه انها لحياة طويلة قال فرمى بما كان معه
من التمر ثم قاتلهم حتى قتل وبه صرح الابي في موضعين ولفظه في الاول
قلت القتل لدخول الجنة والمبادرة لذلك جايز وان كان مرجوحا
بالنسبة الى من يعبد الله تعالى لاستحقاقه العبادة وكونه سبحانه
وتعالى اهلا لان يعبد وغلا بعضهم وقال انه لا يجوز في الموضع الثاني
قفل ليعلم ان القتال في سبيل الله ليس محصورا في ان يكون لاعلا
كلمة الله تعالى بالتعيين بل يصح بذلك او بما هو مثله او لازمه
كالقتال له لقصد الثواب ودخول الجنة ويدل على ذلك حديث
الصحابي المتقدم فانه لما سمع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم
قوموا الى جنة عرضها السموات والارض رمى تمراته وقاتل حتى قتل
والشريعة مستفيضة بان الاعمال لدخول الجنة صحيحة لان الله تعالى
خلق الجنة ووعد ما اعد فيها للعاملين ترغيبا لهم في العمل ويستحيل
ان يرغبه بما لا ينبغي الا ان يقال غير التمام ارجح منه فهذا اقرب ما يجب
فيه قلت والحاصل ان ايقاع العبادة لقصد حصول غرض قاله
ونفع مترتب عليها فقط لا يجوز وان اجزات العبادة وايقاعها لقصد
امتثال الامر جايز راجح بل هو المطلوب ولا يضر بعد ذلك ترجي حصول
ثواب ودفع عقاب وطمع في جنة وخوف من نار وهذه طريقة الفقها والعامة
وطريقة الخاصة ان العبادة لا يجوز ايقاعها الا لقصد امتثال الامر
والمحبة والاجلال حتى انه ياتي بها ولو علم ان الله يعاقبه ولا بد محبة
له واجلالا وامتثالا والراجح عند الفقها طريقة العامة واليها اشار
ابن ابي زيد بقوله في رسالته ويجب عليه ان يعمل عمل الوضو احتسابا
لله لما امر به يرجو تقبله وثوابه وتطهيره من الذنوب الخ فان قلت
قد صرح القشيري برسالته بان الاخلاص افراد الحق في الطاعة
بالقصد وهو ان يريد بطاعته التقرب الى الله دون شي اخر من تصنع
لمخلوق او اكتساب محمدة عند الناس او محبة مدح من الخلق او معنى من
المعاني سوى التقرب به الى الله تعالى قلت قد حمله شيخ الاسلام
وغيره من شراحها على الكامل وفسر المعاني المغايرة للتقرب الى الله تعالى
بقوله كان يريد بعبادته ثواب الاخرة او اكرامه في الدنيا وسلامته من
افاتها واستغنا شيئا على امور دينه كمن يبر والديه ليدعوا له بالخير
او شيخه ليعينه على مقاصده الدينية فليس ذلك من الاخلاص الكامل

بل ولا من مطلق الاخلاص لا فيما يريد به ثواب الاخرة او الاكرام في الدنيا
والسلامة من افاتها فلا يخرج عن حد الاخلاص خلافا لما اتهمه كلامه
فدرجات الاخلاص ثلاث عليا ووسطي ودنيا فالعليا ان يعمل العبد لله
وحده امتثالا لامره وقياما بحق عبوديته والوسطي ان يعمل لثواب الاخرة
والدنيا ان يعمل للاكرام في الدنيا والسلامة من افاتها وما عدا الثلاث
من الريا وان تفاوتت اجزاوه انتهي وفيه الغرض والله تعالي اعلم
وقد غلط في هذا البحث كثير من المتحققين ونسال الله التوفيق الي
سوا التحقيق خاتمة اعلم وفقني الله واياك لما يحبه ويرضاه
ان لتعليم العلوم وتعلمها شروطا واني احببت الان ان اذكر لك جملة
منها وارجو من الله تعالي لي ولك التوفيق للعمل بها فمنها ان تقصد
بالعلم ما وضع ذلك العلم له فلا تقصد به غير ذلك كالتساب مال
او جاه او مغالبة خصم او مكاثرة او صرف وجوه الناس اليك ومنها ان تقصد
العلم الذي تقبله طباعك اذ ليس كل احد يصلح لتعلم العلوم ولا كل من يصلح
لتعلمها يصلح لتعلم جميعها بل كل ميسر لما خلق له ومنها ان تعلم غاية ذلك
العلم لتكون علي ثقة من امره ومنها ان تستوعب ذلك العلم من اوله الي اخره
تصورا وتصديقا ومنها ان تقصد فيه الكتب الجيدة المستوعبة لجملة
الفن ومنها ان تقرا علي شيخ مرشد امين ناصح اخذ العلم عن اهله
لا من الصحف والدفاتر فان افساد هذا اقرب من اصلاحه واياك
ان تستبد بنفسك وتعول علي فهمك وذكايك ومنها ان تذاكر به
الاقران والانظار طلبا للتحقيق لا للمغالبة بل للمعاونة علي الافادة
والاستفادة ومنها انك اذا حصلت علما من العلوم لا تضيعه
باهمالك له ولا تمنعه مستحقه لخبر من علم علما فكتمه الجمه الله
تعالي يوم القيامة بلجام من نار ولا تؤتيه غير مستحقه لما جا في كلام النبوة
لا تعلقوا الدر في رقاب الخنازير اي لا تؤتوا غير اهلها وما احسن
قول القايل

ومن منح الجهال علما اضاعه ٭ ومن منع المستوجبين فقد ظلم ٭

وقد شاهدنا من ابتلاه الله بهذه المصيبة نسال الله سبحانه
العفو والعافية لنا وله وعليك ان تثبت ما استنبطته بفكرك مما لم
تسبق اليه لمزيا في بعدك كما فعل من قبلك فان مواهب الله تعالي
لا تقف عند حد ومنها ان لا تعتقد في علم من العلوم انك حصلت
منه مبلغا لا يمكن الزيادة عليه فذلك نقص وحرمان ومنها ان تعلم
ان لكل علم حدا فلا تتجاوزه ولا تنقص عنه ومنها ان لا تدخل علما
في علم اخر لا في تعلم ولا مناظرة لان ذلك يشوش الفكر ومنها ان

بلغ

يراعي



يراعي كل من المتعلم والمعلم حق الاخر خصوصا الاول لان معلمه كالاب بل اعظم
لان اباه اخرجه الي دار الفنا ومعلمه دله علي دار البقا واعلم ابصرنا الله
الله واياك علي انفسنا وبصرنا بعيوبها ودسايسها ان للاشتغال
بالعلم افات كثيرة عدمها في الحقيقة شروط له فمنها الوثوق بالزمن
المستقبل فيترك التعلم حالا اذ اليوم في التعليم والتعلم افضل من غده
وافضل منه امسه والانسان كلما كبر كثرت عوايقه ومنها الوثوق
بالذكا فكثير من فاته العلم بركونه الي ذكايه وتسويفه ايام الاشتغال
ومنها التنقل من علم قبل اتقانه الي اخر ومن شيخ الي اخر قبل اتقان
ما بدا به عليه فانه هدم لما قد بني ومنها طلب الدنيا والتردد الي اهلها
والوقوف علي ابوابهم ومنها ولاية المناصب فانها شاغلة مانعة كما
ان ضيق الحال ايضا مانع ذكره شيخ الاسلام الانصاري في لولوية تلك
قوله علي شيخ ناصح الخ لا يعارض قوله في شرح البخاري استنبط من
الحديث ان حامل الحديث يوخذ عنه وان كان جاهلا بمعناه كما لا
يخفي وههنا مقدمة وهي ان للناس في الثنا ليف في العقايد طريقتين
احداها ذكر المسايل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وثانيتهما ذكر
المسايل مجردة عن ذلك طلبا للاختصار وجذبا للقلوب بتخييل سهولتها
وحرصا علي ايصالها اليها بطريق الاجمال لترسخ عند التفصيل بالتعليم وقد
نزج عنك هذه الطريقة فانتحلها وان الحكم اما شرعي وهو خطاب
الله المتعلق بافعال المكلفين بالطلب او الاباحة او الوضع لهما فدخل في
قولنا بالطلب الايجاب وهو طلب الفعل طلبا جازما كالطلب المتعلق بالايمان
بالله ورسوله والندب وهو طلب الفعل طلبا غير جازم كالطلب المتعلق
بصلاة الفجر والوتر وركعتي الضحي والتحريم وهو طلب الكف عن الفعل
طلبا جازما كالطلب المتعلق بترك الشرك والزنا والكراهة وهي طلب
الكف عن الفعل طلبا غير جازم كالطلب المتعلق بترك قراءة القران من حيث
هو قران في الركوع والسجود واما الاباحة في التخيير بين الفعل والترك
كالاذن المتعلق بالنكاح والبيع في الجملة واما الوضع لهما اي للطلب والاباحة
فهو عبارة عن نصب الشارع سببا او شرطا او مانعا لشي مما ذكر من الاحكام
الخمسة الداخلة تحت الطلب والاباحة فالسبب ما يلزم من عدمه العدم
ومن وجوده الوجود لذاته كالقرابة او النكاح او الولا للارث اذ يلزم
من وجود شي منها وجوده ويلزم من انتفايها انتفاوه وقولنا لذاته
لادخال السبب الذي قارنه فقد شرط كزوال الشمس اذا قارنه عدم
البلوغ او وجود مانع كالقرابة التي قارنها القتل عمدا عدوانا فانه
لو نظر لذات السبب مع قطع النظر عما قارنه لزم من وجوده الوجود

ومن عدمه العدم فلا تكون تلك المقارنة قادحة في سببيته والشرط ما يلزم من
عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته كتمام الحول بالنسبة
لوجوب زكاة العين والماشية فانه يلزم من عدم تمام الحول عدم وجوب
الزكاة فيما ذكر ولا يلزم من وجوده وجوبها فيه ولا عدمه لتوقف الوجوب
ايضا علي تمام الملك واما المانع فهو ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه
وجود ولا عدم لذاته كالحيض المانع لوجوب الصلاة مثلا اذ يلزم من وجوده
عدم وجوبها ولا يلزم من عدمه وجوبها لتوقفه علي اسباب اخر قد
تحصل وقد لا تحصل فتاثير السبب في طرفي الوجود والعدم والشرط
في الثاني فقط والمانع في الاول فقط ويسمي هذا الحكم بخطاب الوضع لان
متعلقه بوضع الله تعالي اذ هو الذي جعله سببا للشي او شرطا او مانعا
له كما يسمي الاول بخطاب التكليف لاشتماله علي الزام ما فيه كلفة في الجملة
وتفسير بعضهم الحكم بالنسبة التامة بين الشيئين ايجابية كانت كالنسبة
في قولنا الوتر سنة او سلبية كالنسبة في قولنا الوتر ليس بواجب
تفسير له بما يسميه اهل العرف تارة ويسمونه اخري وحمله علي ما يعم اللغوي
ايضا واما عادي وهو اثبات ربط امر باخر وجودا او عدما بواسطة التكرر
مع صحة التخلف وعدم تاثير احدهما في الاخر البتة واقسامه اربعة اثبات ربط
وجود بوجود كربط وجود الشبع بوجود الاكل واثبات ربط عدم بعدم كربط
عدم الشبع بعدم الاكل واثبات ربط وجود بعدم كربط وجود الجوع بعدم
الاكل واثبات ربط عدم بوجود كربط عدم الجوع بوجود الاكل فالربط بين
هذه الامور عادي واما بيان فاعلها الحقيقي الخالق لاحدها عند الاخر فلا يتلقي
منها اذ لا دلالة لها عليه خلافا للطوائف الضالة واما عقلي وهو اثبات
العقل امرا او نفيه اياه من غير توقف علي تكرر ولا وضع واضع واقسامه
ثلاثة الوجوب والاستحالة والجواز فالواجب العقلي ما لا يتصور في العقل
عدمه اما ضرورة كالتحيز للجرم واما نظرا كوجوب القدم لله تعالي وصفاته والتنزه
والمستحيل عقلا ما لا يتصور في العقل وجوده اما ضرورة كتعري الجسم عن الحركة
واما نظرا كالشريك لمولانا عز وجل والجايز العقلي ما يصح في نظر العقل
وجوده وعدمه اما ضرورة كالحركة واما نظرا كتعذيب المطيع واثابة
العاصي وان التحسين والتقبيح العقليين التابع لاولهما الثواب ولثانيهما
العقاب منتفيان عندنا خلافا للمعتزلة كحسن الطاعة الذي يترتب
عليه المدح عاجلا والثواب اجلا وقبح المعصية الذي يترتب عليه الذم عاجلا
والعقاب اجلا شرعيان عندنا لا يتلقيان الا من الرسل الاتية بالشرايع
والاحكام عقليان عندهم بمعني انه يصح تلقيهما من العقل لما في الفعل من
مصلحة او مفسدة يتبعها حسنه او قبحه عند الله فيدرك العقل

ذلك

ذلك اما باستعانة من الشرع فيما خفي عليه كحسن اخر يوم من رمضان وقبح صوم
اول يوم من شوال واما بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
واما بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وفايدة ورود الشرع
عندهم تاييد حكم العقل وتقويته او بيان ما عساه يخفي علي العقل
ومساعدته عليه واما الحسن بمعني ملايمة الطبع كحسن الحلو او بمعني
صفة الكمال كحسن العلم والقبح بمعني منافرة الطبع كقبح المر او بمعني صفة
النقص كقبح الجهل فعقلي اتفاقا اذ لا يتبعهما بهذا المعني ثواب ولا عقاب
وسياتي ابطال التحسين والتقبيح العقليين ان شا الله تعالي في محله وان لا
ثبوت لحكم قبل ورود الشرع وبعثة الرسل عندنا لانتفا لازمه
من ترتب الثواب والعقاب لقوله تعالي وما كنا معذبين حتي نبعث
رسولا اي ولا مثيبين فاستغني عن ذكر الثواب بذكر مقابله من العذاب
الذي هو اظهر في تحقق معني التكليف والقول بالنفي هو مراد الاشعري
بالوقف ومرادنا بنفي الحكم نفي وجود تعلقه التنجيزي والا فالحكم
خطاب الله كما مر وهو قديم الا انه يصح نفي الشي بانتفا بعض قيوده
وحكمت المعتزلة العقل في الافعال قبل البعثة فما قضي به في شي منها
ضروريا كان كالتنفس في الهوي او اختياريا لخصوصه بان ادرك
فيه مصلحة او مفسدة او انتفاهما فامر قضايه فيه ظاهر وهو ان
الضروري مقطوع باباحته والاختياري لخصوصه ينقسم الي الاقسام
الخمسة فان اشتمل فعله علي مفسدة فحرام كالظلم او تركه عليها
فواجب كالعدل وان اشتمل فعله علي مصلحة فمندوب كالاحسان او
تركه عليها فمكروه وان لم يشتمل علي مفسدة ولا مصلحة فمباح وما لا
يقضي فيه منها بشي لخصوصه فان لم يدرك فيه شيا مما تقدم كاكل
الفاكهة فاختلفوا في قضايه فيه علي اقوال احدها الحظر لاحتماله
المفسدة لان الفعل تصرف في ملك الله بغير اذنه اذ العالم اعيانه
ومنافعه ملك له تعالي والاخر الاباحة لاحتماله اشتماله علي المصلحة
لان الله تعالي خلق العبد وما ينتفع به فلو لم يبح له كان خلقهما عبثا
خاليا عن الحكمة والثالث الوقف عن الحظر والاباحة حتي انه لا يدري
انه محظور ام مباح وان لم يخل في الواقع عن واحد منهما لتعارض دليلي
الحظر والاباحة وان معرفة ما يخرج عن التقليد من هذا العلم ولو بالدليل
الجملي فرض عين ومعرفة ما يقتدر به علي تقرير مسايله بادلتها ورد الشبه
عنها باجوبتها فرض كفاية علي اهل كل قطر يشق الوصول منه الي من فيه القايم
بذلك مخاطب به جميع ابتدا فيأثمون بتركه ويسقط عنهم الخطاب بقيام
واحد منهم به فان اردت الخوض فيه لتحصيل هذين الامرين او احدهما

فكل من بعد من الثقلين ذكرا كان او انثي حرا كان او رقيقا مسلما كان او كافرا
انسيا كان او جنيا علي ما حكي عليه الاجماع السبكي من بعثة نبينا عليه الصلاة
والسلام للجن خلافا لمن وهم فيه واما بعثة الرسل عليهم الصلاة والسلام
فلم يرسل احد منهم اليهم كما قاله الكلبي وروي عن ابن عباس ايضا فان قلت
نفي القران انهم امنوا بتوراة موسي وذلك ظاهر في ارساله اليهم وطلبه اياهم
بالايمان قلت ممنوع لجواز تبرعهم بذلك من غير تكليف والحق انه ليس منهم
رسول واما قوله تعالي يا معشر الجن والانس الم ياتكم رسل منكم فهو علي حد
قوله تعالي يخرج منهما اللولو والمرجان وجعل القمر فيهن نورا علي الاحسن
اي من احدكم ومن احدهما وفي احداهن واحترزنا بالثقلين عن الملايكة
لان معرفتهم لاحكام الالوهية ضرورية في حقهم فلا يكلفون بها ولو علي
القول بخطابهم باحكام شريعتنا اذ لا تكليف الا بفعل اختياري كما قاله
بعض المتاخرين تنبيه قال البرهان الحلبي فايدة الجن
اولاد ابليس كما ان الانس اولاد ادم والكل فيهم شيطان ولهم ثواب
وعقاب واختلف في دخولهم الجنة فالعمومات تقتضيه وبه قال
الشافعي وغيره واما ابو حنيفة ففيه روايتان الاولي التردد وقال
لا ادري اين مصيرهم والثانية يصيرون يوم القيمة ترابا وقيل ليسوا
بشياطين ومنهم كافر ومومن ويموتون والشياطين ليسوا منهم وليسوا
بمومنين ولا يموتون الا مع ابليس ويروي عن وهب بن منبه انه قال
الجن اجناس فخالص الجن لا ياكلون ولا يشربون ولا يتناكحون ومنهم جنس
ياكل ويشرب وينكح ويولد له ومنهم الغيلان والسعالي والقطاربة
ذكره لك المحب الطبري عن وهب انتهي وقد اختلف في انهم ياكلون
حقيقة ام لا فزعم بعضهم انهم يتغذون بالشم ويرده هذا ما في الحديث
يصير العظم كما وفر ما كان لحما والروث له وانهم لا يصير كذلك
الا للاكل حقيقة وهو المرجح عند جماعة من العلما ومنهم من قال هما
طايفتان طايفة تشم وطايفة تاكل ثم قال فايدة سمعت
من شيخنا شيخ الاسلام البلقيني سراج الدين نقلا عن الحارث بن اسد
المحاسبي بعد ان رجح شيخنا انهم يدخلون الجنة قال يكونون في اسفل الجنة
ونراهم ولا يرونا عكس الدنيا انتهي وفي تذكرة القرطبي في باب ما جا ان للجنة
ربضا ورحابا عن الزهري والكلبي ومجاهد ان مومني الجن حول الجنة في ربض
ورحاب وليسوا فيها انتهي ثم قال فايدة في هذا الجزء سيأتي
الكلام عليه قريبا قلت قد اشرنا الي حاصله والله اعلم وننقل الخلاف
في الجن والشياطين نقلا عن كلام السعد الاتي نقله عند قوله وبعدهم
ملايكة ذي الفضل جاري علي بعض الاقوال والحق ان الجن اسم عام

للفريقين

للفريقين وان الشياطين والمردة والعفاريت اسما خاصة بكفارهم ومردتهم وعتاتهم
وسياتي الكلام بتمامه في بيان حقايق الجميع كالملايكة والله اعلم وانت خبير
بان كل هنا من الكلية علي ما يانيء تحريره واعلم ان افعال غير المكلفين ليست
متعلقا لغير خطاب الوضع من الاحكام التكليفية وان المكلف مشتق من
التكليف فتتوقف معرفته علي معرفته فالتكليف عند الجمهور الزام الله
العبد ما فيه كلفة من الاحكام كان متعلقه فعلا او تركا وعند
الباقلاني طلبه تعالي من العبد ما فيه كلفة كذلك فالمندوب والمكروه
غير مكلف بهما عند الجمهور ومكلف بهما عند الباقلاني والمباح غير مكلف به
اتفاقا ومذهب الجمهور هو الاصح اذا علمت هذا فوصف مَنْ او وصلها
بقوله كلفا بيان لشرط وجوب المعرفة الاتية وبناه للمجهول للعلم
بفاعله وهو الله تعالي اي كلفه الله اما بان الزمه فعل ما فيه كلفة
او تركه واما بان طلبه منه ذلك علي الخلاف الذي علمته انفا ولا يخفي
ان محله الفعل او الترك كما قررنا اما اعتقاد الوجوب والتحريم والكراهة
والندب والاباحة فواجب مخاطب به بلا نزاع كل مكلف وهو البالغ العاقل
الذاكر القادر الذي بلغته الدعوة وقد علمت ان الفا في جواب شرط
مقدر فتسمي الفصيحة فان قلت فهل تختص بكونها في جواب شرط
مقدر قلت لا بل المختار في وجه تسميتها فصيحة كونها منبهة
علي المحذوف بحيث لو ذكر لم يكن من الحسن بذاك مع ان حسن موقعها ذوقي
لا يمكن التعبير عنه كما في قوله
قالوا خراسان اقصي ما يراد بنا ثم القفول فقد جينا خراسانا
خاتمة نقل جماعة من العلما عن البيهقي انه قال ان الاحكام الشرعية
التكليفية كانت في صدر الاسلام غير منقيدة بالبلوغ ولا متوقفة
عليه بل كانت متعلقة بالموجود القادر بالغا كان او غيره وعليه
خرجوا دعاه صلي الله عليه وسلم علي صبي مر بين يديه وهو يصلي
فقال قطع صلاتنا قطع الله اثره فاقعد ولم يقم قلت بل قال البيهقي
انما صارت منقيدة بالبلوغ بعد الهجرة بل قال التقي السبكي ووافقه
القرطبي وجماعة من شراح مسلم انها انما صارت متعلقة بالبلوغ بعد
احد نعم بعضهم اجاب عن الحديث بان الله اطلع نبيه صلي الله عليه وسلم علي حكمة
في الصبي تقتضي اقعاده كاطلاعه الخضر علي حكمة في الغلام تقتضي قتله
علي ان جماعة من العلما اجابوا عن غلامه بمثل ما اجابوا به عن غلام نبينا صلي
الله عليه وسلم من عدم تقييد الاحكام في شرعه بالبلوغ والله اعلم
تنبيه دخل في الانس ياجوج وماجوج بالجزم دون فيهما وهما ابنا



يافث بن نوح عليه الصلاة والسلام وهما من ذرية ادم عليه الصلاة والسلام
بلا خلاف لكن اختلفوا فقيل هما من ولد يافث بن نوح عليه الصلاة والسلام
هاهر وقيل هما جيل من الترك وقيل ياجوج من الترك وماجوج من الديلم وقيل
من ادم لكن من غير حوي لان ادم نام فاحتلم فامتزجت نطفته بالتراب
فلما انتبه اسف علي ذلك الما الذي خرج منه فخلق الله من ذلك الما ياجوج
وماجوج انتهي قاله شيخ الاسلام زكريا الانصاري وقوله **شرعا**
منصوب بنزع الخافض معمول لوجب قدم عليه للحصر والاختصاص والمعني
ان معرفته ما يأتي لا تجب علي المكلفين الا بشرعنا وقول بعضهم لا حاجة
الي التقييد به وان ارتكبه امام الحرمين في الارشاد لان جميع الاحكام
التكليفية عندنا لم تثبت الا به ضعيف لانه تصريح بمحل النزاع في مقام البيان
والرد علي الخصوم كما تعرفه انفا ولما كان كل من اخ مبتدا ومضافا اليه ذكر خبره
الذي هو **وجبا** بالف الاطلاق فعل ماض اي طلب منه طلبا جازما يترتب
الثواب علي الاتيان بمتعلقه والعقاب علي تركه وقوله **عليه** اي من كلف
شرعا ظرف لغو معمول لوجب وفاعله **ان يعرف** اي معرفة ما سيأتي يعني
ان وجوب المعرفة عندنا بالشرع لانه قبل تبليغ النبي صلي الله عليه وسلم
الشريعة الي الخلق وهو مرادهم بالبعثة لا حكم لا اصليا ولا فرعيا كما هو
المنقول عن الاشاعرة وجمع من غيرهم وبه صرح امام الحرمين حيث
قال انا لا ننتبه اصلا وفرعا الا بعد البعثة ثم اعتمد النووي خلاف ذلك
تبعا للحليمي وغيره حيث قال في شرح مسلم ان من مات في الفترة علي ما
كانت عليه العرب من عبادة الاوثان فهو في النار وليس في هذا مواخذة
قبل بلوغ الدعوة فان هولاء كانت بلغتهم دعوة ابراهيم وغيره عليه
الصلاة والسلام انتهي فاكتفي في وجوب التكليف بالتوحيد ومتعلقاته
بورود شرع كان شرعنا او غيره وهو خلاف ما عليه الاشاعرة من اهل
الكلام والاصول والفقهاء من ان اهل الفترة لا يعذبون ولا منافاة بين
قوله من مات في الفترة وقوله ان دعوة ابراهيم وغيره بلغتهم كما توهمه
بعضهم كالابي في شرح مسلم لان معني الفترة عدم ارسال رسول اليهم وابراهيم
عليه الصلاة والسلام وغيره من المرسلين غير مرسلين الي هولاء وان بلغتهم
دعوتهم الا ان النووي كغيره لا اثر للفترة عنده بالنسبة لاصل الايمان
بل يكتفي في وجوب اصل الايمان ببلوغ دعوة الرسل ولو لغير المرسل اليهم
نظرا الي ان الشرايع بالنسبة للتوحيد كالواحدة لا تنافي فيما عليه
انتهي كلام شيخ استاذنا رحمهما الله تعالي للنصوص الواردة فيه
والاجماع المنعقد عليه واستناد جميع الواجبات اليه وعند المعتزلة

بالعقل

٢١

بالعقل لانها دافعة للضرر المظنون وهو خوف العقاب في الاخرة حيث اخبر
جمع كثير بذلك وخوف ما يترتب في الدنيا علي اختلاف الفرق في معرفة
الصانع من المحاربات وهلاك النفوس وتلف الاموال وكل ما يدفع
الضرر المظنون بل والمشكوك واجب عقلا كما اذا اردت سلوك طريق
فاخبرت بان فيه عدوا او سبعا ورد بمنع ظن الخوف في الاعم الاغلب
اذ لا يلزم الشعور بالاختلاف وبما يترتب عليه من الضرر ولا بالصانع
وبما رتب في الاخرة من الثواب والعقاب والاخبار بذلك انما يصل الي البعض
وعلي تقدير الوصول لا رجحان لجانب الصدق لان التقدير عدم معرفة
الصانع وبعثة الانبيا عليهم الصلاة والسلام ودلالة المعجزات ولو سلم
ظن الخوف فلا نسلم ان تحصيل المعرفة يدفعه لان احتمال الخطا قايم فخوف
العقاب او الاختلاف بحاله والعنا زيادة فان قيل لا شك ان من حصل
له المعرفة احسن حالا ممن لم تحصل له لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن
واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة علي وجهها ولا قطع بذلك
بل ربما يقع في اودية الضلال فيهلك ولهذا قيل ادني الي الخلاص من
فطانة بتراء هذا بعد تسليم وجوب الاحسن واعترض علي مذهب اهل
السنة بان وجوب المعرفة فرع امكان ايجابها وهو ممنوع لانه ان كان علي
العارف كان تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان علي غيره كان تكليفا
للغافل وهو باطل واجيب عنه بان امكان ايجابها ضروري والسند مدفوع
بان الغافل من لم يبلغه الخطاب او بلغه ولم يفهمه لا من لم يكن عارفا بما كلف
بمعرفته وتحقيقه ان المكلف بمعرفة ان للعالم صانعا قديما متصفا
بالعلم والقدرة مثلا يكون عارفا بمفهومات هذه الالفاظ مكلفا بتحصيل
هذا التصديق وتصور تلك المفهومات بقدر الطاقة البشرية واعترض
ايضا بانا لا نسلم قيام الدليل علي وجوب المعرفة اما بالنص مثل قوله
تعالي فاعلم انه لا اله الا الله فانه ليس قطعي الدلالة اذ الامر قد يكون
لا للوجوب واما الاجماع فانه ليس قطعي السند اذ لم ينقل بطريق التواتر
بل غايته الاحاد فللخصم ان يمنعه بل يدعي الاجماع علي انه يكفي التصديق
علما كان او ظنا او تقليدا فان الصحابة والتابعين رضي الله تعالي
عنهم كانوا يكتفون من العوام بالتقليد والانقياد ولا يكلفونهم التحقيق
والانتقاد والجواب ان الظن كاف في الوجوب الشرعي علي ان الاجماع عليه
متواتر اذ بلغ ناقلوه في الكثرة حدا يمنع تواطيهم علي الكذب فيفيد
القطع وما ذكر من الاجماع علي الاكتفا بالتقليد فليس كذلك وانما هو
اكتفا بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية علي ما يشير اليه قوله تعالي
ولين سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله من غير تخصيص

البلاهة

العبارة في ترتيب المقدمات وتحقيق شرايط الانتاج وتحرير المطالبة بادلتها دفع
وتزييف الشبه باجوبتها على انه لو ثبت جواز الاكتفاء في حق البعض فهو
لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة هذا والحق ان المعرفة
بدليل اجمالي ترفع الناظر عن حضيض التقليد فرض عين لا مخرج عنه لاحد
من المكلفين وبدليل تفصيلي يتمكن معه من ازاحة الشبهة والزام المنكرين
وارشاد المسترشدين فرض كفاية وذلك لان القادر على المعرفة المتمكن منها اذا
تركها ومات قبل بلوغ الدعوة لا يعصي على مذهب اهل السنة ويعصي
على مذهب المعتزلة بل يخلد في النار عندهم لما انهم يقولون بالمنزلة بين
المنزلتين وان المعصية تخرج العبد من الايمان ولا تدخله في الكفر وان حكم له
في الاخرة بعذاب الكافر واعلم ان النزاع انما هو في طريق وجوبها هل هو
الشرع او العقل والا فهي بعد ورود الشرع واجبة باتفاق الفريقين
كما انها متى حصلت كفت ولو لم يرد لها شرع ولذا يحكم بنجاة قس بن
ساعدة الايادي وورقة بن نوفل واضرابهما ممن تنصر في الجاهلية
وزمن الفترة كما ان التغيير فيهما والتنبيه بل كذلك على ما ذهب اليه النووي
والحليمي وان كان الحق خلافه كما سلف ولما ذكرنا صح ايمان الصبي واكتفي
به ولذا لا يطالب بتجديد النظر والاستدلال بعد البلوغ اتفاقا
وليس من اغنا التطوع عن الواجب لان الغرض استمراره مع امتناع
تحصيل الحاصل وفي تعبيره بالمعرفة وهي الاعتقاد الجازم المطابق عن
ضرورة او دليل اشارة الى عدم خروج المقلد عن عهدة التكليف لما
وسياتي ما فيه من التفصيل واعلم ان مذهب الجمهور ان العلم والمعرفة
بمعنى واحد وان اختلفا في الاستعمال بحيث يقال المعرفة لادراك الجزئي
والبسيط والعلم لادراك الكلي والمركب ولذا يقال عرفت الله دون علمته
وايضا المعرفة تقال للادراك المسبوق بالعدم او للاخير من الادراكين
لشي واحد اذا تخلل بينهما عدم بان ادركه او لا ثم ذهل عنه ثم ادركه
ثانيا والعلم للادراك المجرد من هذين الاعتبارين ولذا يقال الله تعالى عالم
ولا يقال عارف وللجري على اصطلاح المعرفة في الجزئيات عبر عنها هنا لمطابقته
المراد دون العلم المعبر به فيما مر لمطابقته المراد ايضا خاتمة بما قررناه
تحققت ان كل في كلامه من باب الكلية لا الكل والفرق بين الكل والكلية
والكل والجزي والجزيية والجزء من المهمات وحاصله على ما قاله العلامة
كمال الاسنوي ان الكلي هو الذي يشترك في مفهومه كثيرون كالانسان
ويقابله الجزي كزيد واما الكلية فهي القضية المحكوم فيها على كل فرد
فرد بحيث لا يبقى شي من الافراد غير مشمول لحكمها كقولنا كل رجل
يشبعه رغيفان ويقابلها الجزيية فهي ما حكم فيها على بعض الافراد

فرض كفاية للعبد
ان يقوم به البعض
فان قلت ما ثمرة هذا
الخلاف لمابدة قلت
صح

الكفر

حقيقة

حقيقة من غير تعيين كقولنا بعض الحيوان انسان واما الكل فهو القضية
التي حكم فيها على المجموع من حيث هو مجموع كاسما العدد وكقولنا كل رجل
يحمل الصخرة العظيمة فهذا صادق باعتبار الكل دون الكلية ويقابله
الجزء وهو ما تركب منه ومن غيره كل كالخمسة مع العشرة ومن هنا
اتضح لك الفرق بين الكل الجميعي والكل المجموعي المعبر به بعضهم والله
اعلم ومفعول يعرف ما اي كل جزي جزي من جزييات المحكوم به لله
تعالى الذي قد وجبا عقلا لله والالف في وجبا للاطلاق والجار والمجرور
متعلق به وتقدم حقيقة الواجب العقلي وياتي تفصيل تلك
الجزييات في الجملة وتقييد الوجوب فيما مر بالشرعي وحمله هنا على
العقلي انه دفع توهم الايطا في النظم وهو اتحاد القافيتين لفظا ومعنى
وتوجيه اشتماله على صنعة التجنيس ثم عطف على ما قد وجبا لكونه
في معنى الواجب لله قوله والجايز اي ويجب شرعا على كل مكلف ان يعرف
جزييات المحكوم به الذي يجوز في حقه تعالى عقلا ولو بعنوان كلي وقد
مر بيان حقيقة الجايز العقلي وسياتي تفصيل بعض جزيياته ولا يظهر
فرق بين قولنا يجوز على كذا كذا كما عبر به امام الحرمين في ارشاده وبين
قولنا يجوز في حق كذا كذا كما عبر به البعض مدعيا ان التعبير به اولى
من تعبير امام الحرمين لايهام تعبير الامام انه عز وجل يتصف بصفة
جايزة وهو تعالى لا يتصف الا بصفة واجبة اذ هو دعوى لم يقم عليها
دليل فليتامل بانصاف و يجب شرعا ايضا على كل مكلف ان يعرف المحكوم
به الممتنعا عقلا على الله تعالى وهو المستحيل عليه تعالى عقلا والمراد
كما مر تطير معرفة جميع جزيياته ولو بعنوان كلي وقد سلف بيان حقيقة
الممتنع العقلي وسياتي تفصيل بعض جزيياته ثم المراد من معرفة جميع
جزييات هذه الكليات معرفتها تفصيلا فيما علم منها تفصيلا واجمالا لا
فيما علم اجمالا والالف في الممتنعا للاطلاق تنبيه قدم الواجب لشرفه
اذ هو الذي يتصف به مولانا جل وعز ولانه اذا عرف امكن ان يعرف منه
المستحيل والجايز واخر المستحيل لانحطاطه اذ متعلقه عدم محض ومفهومه
نفي صرف ووسط الجايز لانه واسطة بينهما اذ فيه من الواجب جهة
الثبوت ومن الممتنع جهة النفي لا يقال المستحيل يشبه البسيط فحقه
ان يقدم على الجايز لشبهه بالمركب لانا نقول هذه مناسبات لا يتدح
فيها بمثل هذا كما هو مشهور على انه راعى هذا فيما ياتي واعلم ان هذه
الامور الثلاثة كل واحد منها ينقسم الى قسمين ضروري ونظري
فالمجموع ستة اقسام وقد سبق تمثيل كل ذلك وان بعضهم قال
ان الحركة للجرم يصح ان يمثل بها لاقسام الحكم العقلي الثلاثة فالواجب

الكون

العقلي ثبوت احدهما لا بعينه للجرم والمستحيل نفيهما معا عن الجرم وللجايز ثبوت
احدهما معينا للجرم خاتمة قال بعضهم معرفة هذه الاقسام الثلاثة
وتكرير هانا نيس القلب بامثلتها حتى لا يحتاج الفكر في استحضار معانيها الى
كلفة اصلا اما هو متاكد على كل عاقل يريد ان يفوز بمعرفة الله تعالى ورسله
عليهم الصلاة والسلام بل قد قال امام الحرمين وجماعة ان معرفة هذه
الاقسام الثلاثة هي نفس العقل بناء على انه العلم بوجوب الواجبات وجواز
الجايزات واستحالة المستحيلات والله اعلم و يصح جعلها عاطفة باعتبار
المعنى على مجموع ما قبلها اذ هو في معنى قوله كل مكلف يجب عليه شرعا ان
يعرف مجموع هذه الامور الثلاثة لله تعالى وان يعرفه مثل جزئيات
ذا المجموع من الواجب والجايز والممتنع لرسله تعالى عليهم الصلاة والسلام
وسياتي تفصيل تلك الجزئيات في الجملة واما بيان خفايق كليا تها فقد
فقد سلف هذا انه كان لفظ مثل منتصبا ويصح رفعه ايضا لكن
بالعطف على محل ان يعرف باعتبار نا وبله بالمصدر مضافا الى مفعوله
وحذف المضاف من المعطوف والتقدير كل مكلف يجب عليه شرعا معرفة
جزئيات مثل هذا المجموع في حق رسله عليهم الصلاة والسلام ويصح جعله
للاستيناف وان كان خلاف الاصل وضعها فما بعدها جملة اسمية لا محل
لها من الاعراب اي ومثل هذا الوجوب السابق المتعلق بجزئيات هذه
الامور الثلاثة متعلقة بالله تعالى الوجوب الثابت لها متعلقة
برسله تعالى ايضا ومما كان هذا اقرب كما هو بين فاستمعا هو امر
امامن ون بنون التوكيد الخفيفة بنا على انها تبدل بعد الفتحة الفا في
الوقف واما بالف الاطلاق وعلى كل تقادير للتثنية وتثنيته للمبالغة
في التاكيد او للطلب والمراد تفهم وتدبر يعني بسبب تحتم معرفة جزئيات
هذه الامور عليك ايها المكلف يجب عليك ان تسمع وتصغي لما يلقي اليك
من الامور التي معرفتها ترفعك عن الجهل والتقليد وتلحقك بالمناظرين
المجتهدين والاصل في الامر الوجوب فليس تكملة ولا حشوا فان قلت
كيف يخرج من التقليد من ياخذ بما يلقي اليه ويتلقاه من المعلم اومن هو
متبع للاشعري مثلا وهل هذا الا عين التقليد قلت هذا جهل بمعرفة
التقليد الاتي بيانه والمراد هنا الاخذ بما يلقي اليه بعد ان يحققه
بالدليل وكذا متبع الاشعري ونحوه فهو بمنزلة من سال المنجم عن
منزلة الهلال فارشده اليها ثم بحث عنه حتى راه وحققه فهو يجزم بعلم
نفسه ولا يعول على اخبار المنجم اما لو ترك البحث بعد اخبار المنجم مصدقا له
في طلوع الهلال لحسن ظنه لكان بمنزلة المقلد لانه لا محالة انما يخبر عن
اخبار المنجم بطلوع الهلال لا عن علم نفسه ثم رايته السعد قال في جواب

سوال

مجموع هذه الامور الثلاثة في حقه تعالى ومعرفة جزئياتها

استماع صح

سوال ياتي بيانه نحن نعلم بالضرورة ان تحصيل غير الضروري من العلوم يفتقر
الى نظر ما ظاهرا وخفي اما التعليم فظاهر لانه ليس الا اعانة للعقل
بالارشاد الى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات وقد شبهوا نظر
البصيرة بنظر الباصرة وقول المعلم بالضوء الحسي فكما لا يتم الا بصار
الا بهما لا تتم المعرفة الا بالنظر والتعليم انتهى ونحوه قول السيد
المتعلم ليس غافلا بالمرة بل هو ناظر متامل والله اعلم فان قلت
معرفة ما ذكر نفس الايمان او لا قلت عند الاشعري هي نفسه وملزومة
له عند القاضي اذ الايمان عنده حديث النفس التابع للمعرفة
كما صححه بعضهم فان قلت القولان خلاف ما ياتي من ان الايمان الجزم
المطابق كما ياتي قلت نعم غير انه يمكن رد ما هنا للاتي الصريح بحمل
المعرفة على التصديق ثم علل امره بالاستماع والاصغا لما يتلو بعد
او وجوب المعرفة السابق بقوله اذ هي هنا كهي في قوله تعالى ولن ينفعكم اليوم
اذ ظلمتم انكم في العذاب مشتركون على احد اوجه فيها اي لانه كل تقدم انه
من باب الكلية لا الكل مع الفرق بينهما من اي اية مكلف فيه اهلية النظر
من اي اهل فطر كان وفي اي زمان بعد البعثة وجد قلد غيره بان اخذ
بقوله حين نفي بلا نظر واستدلال ولم يخالط المسلمين ولم يكن من اهل
قراهم وصحاريهم ولم يتفكر في خلق السموات والارض ولا في نفسه الى ان
اخبره في نشاه حق جيل مثلا بما يلزمه اعتقاده وصدقه بمجرد اخباره
من غير تفكر وتدبر في عقايد علم التوحيد الاتي بيانه في مباحث
الوحدانية وهي القواعد الدينية فان التقليد على ما قاله ابن السبكي
اخذ القول من غير معرفة دليله اي اعتقاده والمراد بالقول ما يعم الفعل
والتقرير ايضا وهذا احد اطلاقات القول واما الاخذ بظاهره واخراج
الاخذ بالفعل والتقرير من التعريف فغير مرضي ثم يرد عليه اخذ العامي
بقول المفتي فانه اخذ لقول الغير لكن بدليل جملي نظمه هذا افتاني
به المفتي وكلما افتاني به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقي ينتج هذا
حكم الله في حقي والصغرى ضرورية والكبرى اجماعية فلا يسمى تقليدا
مع انه تقليد واعتذار بانه لا مشاحة في التسمية واه ثم قال
بعضهم ان هذا تعريف للتقليد اللغوي واما التقليد في الاصطلاح
فقد حده الشيخ ابن عرفة في شامله بانه اعتقاد جازم بقول غير معصوم
فلا يخرج عنه عمل العامي السابق بقول المفتي لانه عمل بقول غير معصوم
ثم اورد عليه ايضا انه فاسد العكس لانه لا يدخل فيه الاعتقاد
الجازم بقول المعصوم ان الله تعالى موجود مثلا وانه رسول مثلا مما لا
يثبت من مسايل الاعتقاد بالدليل السمعي واجيب بان المراد

بقول غير معصوم من حيث انه غير معصوم ولا شك ان قبول قوله من هذه الحيثية
تقليد وفيه بشاعة لا تخفى والاولى انه تعريف بالاخص وقد جوزه الاقدمون
واعلم وفقك الله ان الحكم الحادث ينشا عن امور خمسة علم واعتقاد وظن
وشك ووهم لان الحاكم بامر على امر ثبوتا او نفيا اما ان يجد في نفسه
الجزم بذلك الحكم اولا والاول اما ان يكون بسبب واعني به ضرورة او
برهانا اولا وغير الجازم اما ان يكون راجحا على مقابله او مرجوحا او مساويا
فاقسام الجزم اثنان واقسام غير الجزم ثلاثة ويسمى الاول من قسمي الجزم
علما ومعرفة ويقينا والثاني اعتقادا ويسمى الاول من اقسام غير الجزم
ظنا والثاني وهما والثالث شكا اذا عرفت هذا فالايمان ان حصل عن اقسام
غير الجزم الثلاثة فالاجماع على بطلانه وان حصل عن القسم الاول من قسمي
الجزم وهو العلم فالاجماع على صحته واما القسم الثاني وهو الاعتقاد فينقسم
قسمين مطابق لما في نفس الامر ويسمى الاعتقاد الصحيح كاعتقاد بعض عامة
المومنين ان فرض وجوده على ما سياتي تحريره وغير مطابق ويسمى الاعتقاد
الفاسد والجهل المركب كاعتقاد الكفار الفاسد اجمعوا على كفر صاحبه
وانه اثم غير معذور مخلد في النار اجتهد او قلد خلافا للعنبري وجماعة ممن لا
يعتد بخلافه من المبتدعة في عذر المجتهد الطالب للحق من الكفار حيث لم
يتضح له بعد بذل جهده في تحصيله واختلفوا في الاعتقاد الصحيح الذي
حصل بمحض التقليد وانما اختلفوا فيه لان صاحبه **ايمانه** اي جزمه
بما اخذه من قواعد العقائد من غيره بلا دليل عليه كما هو حقيقة التقليد
السابق **لم يخل** اي لم يسلم ولم يتجرد **عن ترديد** اي عن تردد وتحير بل هو
مصحوب به اما بالفعل واما بالقوة وذلك بناء في الايمان بناء على انه نفس المعرفة
على ما نقله البعض عن الاشعري او بناء على انه حديث النفس التابع للمعرفة
على ما نقله كذلك البعض عن القاضي الباقلاني ايضا وما هذا سبيله
فهو مظنة الاختلاف والاضطراب في قبوله **ف**بسبب هذا **فيه** اي
في ايمانه صحة وجوازا وقبولا وردا **بعض القوم** ممن صنف في هذا الفن
يحكي عن المتقدمين من اهله وعن المتاخرين منهم ايضا **الخلف** اي الخلاف
فنقل في بعض كتبه عن الاشعري والقاضي والاستاذ وامام الحرمين
والجمهور الاكتفاء بالتقليد في العقائد الدينية وبالغ بعضهم فيه
فحكى عليه الاجماع وعزاه ابن القصار لمالك ونقل في بعضها عن الجمهور
ومن سبق ذكرهم عدم جواز التقليد في العقائد ثم نقل فيه عن الجمهور
القائلين بوجوب النظر والمعرفة انهم اختلفوا فمنهم من قال المقلد مومن الا انه
عاص بترك المعرفة التي ينتجها النظر الصحيح ومنهم من قال انه مومن ولا
يعصي الا اذا كانت فيه اهلية لفهم النظر الصحيح ثم نقل فيه ايضا عن

بعضهم



بعضهم ان المقلد ليس بمومن اصلا كذا ذكره بعضهم ثم قال فيه ايضا وذهب
غير الجمهور الى ان النظر ليس بشرط في صحة الايمان بل وليس بواجب اصلا
وانما هو من شروط الكمال فقط وقد اختار هذا القول الشيخ الولي العارف
ابن ابي جمرة والقشيري وابن رشد والامام ابو حامد الغزالي وجماعة
والحق الذي يدل عليه الكتاب والسنة وجوب النظر الصحيح مع التردد
في كونه شرطا في صحة الايمان اولا انتهى ومن ذلك البعض ايضا من نقل
ما سبق وزاد قولا اخر فرق فيه من يقلد القران والسنة القطعية فيصح
ايمانه لاتباعه القطعي دون غيره لعدم امن الخطا على غير المعصوم ومن
ذلك البعض ايضا من قال حصل منه جزم مطابق لما في نفس الامر الا انه لم
يكن عن ضرورة ولا برهان بل انما كان عن تقليد ففي ذلك طرق واقوال
اصحها انه يجب عليه البحث عن البرهان حتى تحصل له المعرفة عنه مهما
كانت فيه قابلية لفهم ذلك وهو رجوع منه عما في بعض كتبه من رد
هذه الطريقة التي حررها الشريف ابو يحيى في شرح الارشاد بما نصه
وما اشار اليه من العجز عن النظر هو في غاية الندور اذ هو ليس بموجود
٢ اصلا الظاهر ان كل من معه اصل عقل التكليف فهو متمكن من المعرفة فانه
والنظر وقصارى الامر ان النظر الصحيح يتيسر على قوم ويتسهل على
اخرين والعسر ليس بمانع من التكليف بكثير من الفروع فكيف باصول
الايمان ثم على تقدير تسليم وجوده كما ادعاه الشريف وان تكليفه
بالنظر تكليف ما لا يطاق فلا نسلم ان التكليف بما لا يطاق غير واقع
في اصول الدين وما ادعاه الشريف من عدم وقوعه فيهما مجرد اجتهاده
معارض بنقل القرافي ضد ذلك الى اخر كلامه الطويل وممن تبع الشريف
على ما رجع اليه هذا البعض ابن ذكري محتجا عليه بانا لو كلفنا من لا
اهلية فيه للنظر به كنا قد كلفناه بغير ممكن وقد تقرر في الاصول
ان من شرط ما وجب امكانه وبانه وقوع التكليف بالمحال ممنوع على الراجح
وبان فيه تعريض ذلك الناظر للشك في عقيدته مع انه ربما يكون
قبل نظره على عقد راسخ من الجبل في محله والحاصل مما مر خمسة اقوال
عدم صحة ايمان المقلد صحة ايمانه وعصيانه بترك النظر ان كان
فيه قابلية للنظر وعصيانه بترك النظر مطلقا صحته من غير عصيان صحته
مطلقا صحته ان قلد فيه معصوما دون غيره قال بعضهم وعلى وجوب
النظر فهل يكتفي بالدليل الاجمالي او لا بد من الدليل التفصيلي قولان
انتهى فاما عزو ذلك البعض للجمهور والاشعري عدم صحة ايمان المقلد
في بعض كتبه فقد تبع فيه ابن التلمساني وقد غلطه فيه بعض
اهل عصره ويؤيد التغليط عزوه في بعض كتبه الاخر للجمهور عدم

الجواز لا عدم الصحة واما عذ وعدم صحة ايمان المقلد للاشعري فقال
القشيري انه مكذوب عليه لانه يلزم عليه تكفير العوام وهم غالب الامة
وان اجيب عنه بانه يكتفي بالدليل الجملي وان لم يمكن التعبير عنه وهو
موجود عند العوام وقد حكي الامدي اتفاق الاصحاب علي انتفا
كفر المقلد فليس للجمهور الا العصيان بترك النظر وعدمه مع اتفاقهم
علي صحة ايمانه ثم لا يعرف القول بعدم صحة ايمان المقلد الا لابي
هاشم بن ابي علي الجبائي المعتزلي كما عزاه له سيف الدين الامدي وابن
السبكي ونص الامام في الاذكار وصار ابو هاشم الي ان من لا يعرف الله
بالدليل فهو كافر لان ضد المعرفة النكرة والنكرة كفر واصحابنا مجمعون
علي خلافه وانما اختلفوا في معتقد الحق بغير دليل فمنهم من قال عاص
ومنهم من قال ليس بعاص انتهى وان نازعه بعض المتاخرين في حكاية
الاجماع فقد قال ابو منصور الماتريدي من اكابر ائمة اهل السنة اجمع
اصحابنا علي ان العوام مومنون عارفون بالله تعالي وانهم حشو الجنة
للاخبار والاجماع فيه لكن منهم من قال لا بد من نظر عقلي في العقايد
وقد حصل لهم منه القدر الكافي فان فطرتهم جبلت علي توحيد الصانع
وقدمه وحدوث الموجودات وان عجزوا عن التعبير عنه علي اصطلاح
المتكلمين والعلم بالعبارة علم زايد لا يلزمهم انتهي وستسمع من كلام
سعد الدين محلا اخر لكلام الاشعري ان شا الله تعالي وعبارة العلامة
سعد الدين ذهب كثير من العلما وجميع الفقها رحمهم الله تعالي الي صحة
ايمان المقلد وترتب الاحكام عليه في الدنيا والاخرة ومنعه الشيخ ابو
الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين احتج القايلون بالصحة بان حقيقة الايمان
هو التصديق وقد وجد من غير اقتران بموجب من موجبات الكفر فان
قيل لا يتصور التصديق بدون العلم لانه اما ذاتي للتصديق او شرط
له ولا علم للمقلد لانه اعتقاد جازم مطابق يستند الي سبب من ضرورة
واستدلال قلنا المعتبر في التصديق هو اليقين اعني الاعتقاد الجازم
المطابق بل ربما يكتفي بالمطابقة ويحمل الظن الغالب الذي لا يخطر معه
النقيض بالبال في حكم اليقين وقد يقال ان التصديق قد يكون
بدون العلم والمعرفة وبالعكس فانا نومن بالانبيا والملايكة عليهم
الصلاة والسلام ولا نعرفهم باعيانهم ونومن بجميع احوال القيمة من الحساب
والميزان والصراط وغير ذلك ولا نعرف كيفياتها ولا اوصافها واهل الكتاب
كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناهم ولم يكونوا يومنون
به وفيه نظر لان المراد العلم بما يحصل التصديق به ونحن نعلم من الانبيا
والملايكة عليهم الصلاة والسلام ما نصدق به فامتناع التصديق

بدون

٢٥

بدون العلم بمعني الاعتقاد قطعي وانما الكلام في العكس فان قيل نحن لا ننفي كونه
ايمانا وتصديقا لكنا ندعي انه لا ينفع بمنزلة ايمان اليائس فان عدم
نفعه علي ما ذكره الشيخ ابو منصور الماتريدي معلل بان العبد لا يقدر
حينيذ ان يستدل بالشاهد علي الغايب ليكون منتقلا عن معرفة وعلم
استدلالي فان الثواب علي الايمان انما هو مقابلة ما يتحمله عن المشقة
وهي في اداب الفكرة وادمان النظر في حدثات العالم ومعجزات الانبيا
عليهم الصلاة والسلام والتمييز بين الحجة والشبهة لا في تحصيل الايمان
اصلح
قلنا النص انما قام علي عدم نفع ايمان اليائس ومعاينة العذاب دون ايمان
المقلد والاجماع ايضا انما انعقد عليه والتمسك بالقياس لو سلمت
صحته في الاصول فلا نسلم ان العلة ما ذكرتم بل ذهب الماتريدي وكثير
من المحققين الي ان ايمان اليائس انما لم ينفع لانه ايمان دفع عذاب
لا ايمان حقيقة ولانه لا يبقي حينيذ للعبد قدرة علي التصرف
في نفسه ولا استمتاع بها لان عذاب الدنيا مقدمة لعذاب الاخرة
اذ ربما يموت العبد فيه فينتقل الي عذاب الاخرة بخلاف ايمان المقلد
فانه تقرب الي الله تعالي وابتغا لمرضاته من غير الجا ولا قصد دفع
للعذاب ولا انتفا قدرة علي التصرف في النفس واحتج ابو هاشم
والمعتزلة القايلون بانه لا بد في صحة الايمان من النظر والاستدلال
والاقتدار علي تقرير الحجج ودفع الشبه بوجوه الاول ان حقيقة الايمان
نفسه صح
ادخال الشخص في الامان من ان يكون مكذوبا ومخدوعا وملبسا عليه بناء علي
انه انفعال من الامن همزته للتعدية او للصيرورة بمعني صار ذا امن
وذلك انما يكون بالعلم ورد بانه يحمل متعلقا بالمخبر مثل امنت به ولعله
لا بالسامع والمناسب عند ملاحظة الاشتقاق في الامن ان يقال معناه
امنه المخالفة والتكذيب علي ما صرح به المعتزلة وذلك بالتصديق
سوا كان عن دليل او لا ولو سلم فالامن من ان يكون مكذوبا او مخدوعا
يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان عن تقليد الثاني ان الواجب هو العلم
وذلك لا يكون الا بالضرورة او الاستدلال ولا ضرورة فتعين الدليل
ورد بانه لا نزاع في وجوب النظر والاستدلال في ان ترك هذا الواجب
يوجب عدم الاعتداد بالتصديق علي انه ربما يقال ان المقصود من
الاستدلال هو التوصل الي التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة
بعد حصول المقصود الثالث ان الاصل الذي يقلد فيه ان كان باطلا
فتقليده باطل بالاتفاق كتقليد اليهود والنصارى والمجوس وعبدة
الاوثان اسلافهم وان كان حقا فحقيته اما ان تعلم بالتقليد فيدور
او بالدليل فيتناقض ورد بان الكلام فيما علم حقيته بالدليل كالاحكام

التي علم بالضرورة كونهما من دين الاسلام وان من اعتقدها تقليدا اهل يكون مومنا
تجري عليه احكام المومنين في الدنيا والاخرة وان كان عاصيا بتركه النظر
والاستدلال واما ما يقال من ان القول بجواز التقليد ان لم يكن عن دليل
فباطل وان كان عنه فتناقض فهو مغلطة ظاهرة لان الكلام في صحة
ايمان المقلد لا في جواز التقليد لا يقال المقصود ان التقليد لا يكفي في
الخروج عن عهدة الواجب فما وجب العلم به من اصول الاسلام وبعض
هذه الوجوه يفيد ذلك لانا نقول هذا محل النزاع ولا حاجة به الي
هذه الوجوه الضعيفة لثبوته بالنص والاجماع علي وجوب النظر
والاستدلال وبعضهم اي القوم كابن السبكي حقق فيه اي في ايمان
المقلد الكشفا بالف الاطلاق اي البيان يعني ان بعض العلما كشف عن
حقيقة الحال في ايمان المقلد بان بين ما هو المعتمد فيه عند اهل السنة
وهذا احد اطلاقات التحقيق في لسانهم والثاني اثبات الشي بدليله
وهو اشهرها لانه والثالث بيان الشي علي ما هو عليه في الواقع
وفي بمعني عن ان علقت بالكشف ثم عطف علي حقق عطف مفصل علي
مجمل مثل توضا فغسل وجهه ويديه ومسح راسه وغسل رجليه
فقال اي ذلك البعض ان يجزم المقلد اعتقاده بقول الغير دون
حجة بحيث لا يكون عنده ادني تردد ولا شك بالفعل كما جزم به شيخ
استادنا بل لو فرض رجوع ذلك الغير عما اخبره به مما اعتقده هو لا يرجع
الحلي وهذا هو المعتمد في تعريف التقليد كما قدمناه عن ابن عرفة بلغ
كفي ايمانه عند اهل السنة الاشعري وغيره في اجرا الاحكام الدنيوية
والاخروية فيناكح ويرث ويورث ويصلي عليه ويدفن في مقابر المسلمين
ولا يخلد في النار بل يعاقب فيها علي قدر جرمه ان اراد الله تعذيبه
لذلك فيها ثم يخرج بالشفاعة او باصل الايمان او غيرهما ويدخل
الجنة اما اجرا احكام الاسلام عليه في الدنيا فوفاق واما اجرا احكامه
عليه في الاخرة فعند المحققين خلافا لكثير من المبتدعة في انه في
الاخرة يعاقب عقاب الكفار احتج الاولون بمثل قوله تعالي ولا تقولوا
لمن القي اليكم السلام لست مومنا الاية وقوله صلي الله عليه وسلم
من صلي صلاتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم ودفعه الاخرون
بانه محمول علي الاسلام في حق الاحكام الدنيوية واجيب بانه
لا دليل علي التخصيص واحتج الاخرون بانه جاهل بالله ورسوله
ودينه والجهل بذلك كفر ودفعه الاولون بانه وان كان جاهلا لكنه
مصدق فيجوز ان ينتقض عقابه لذلك علي ان جملة ذلك انما هو من
بعض الوجوه والجهل به تعالي من بعض الوجوه غير كفر وليس احد من

اهل

اهل القبلة يجهله تعالي الا كذلك فانهم علي اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه
تعالي قديم ازلي عالم قادر موجد لهذا العالم وان خالف بين هذه المشتقات
واصل اشتقاقها فيما لم يثبت له تعالي الا بطريق الاجمال وسنشبع في مباحثه
الكتاب بطرفا نافعا في هذا المعني ان شا الله تعالي علي ما يشهد به كثير
من كلامهم وغايته تنزيها لهم وان لا يجزم المقلد عقده بما اخبر به الغير
مما يجب عليه اعتقاده بان اخذه منه مع تردد وشك بالفعل لم يزل
ذلك المقلد مرتبكا في الضير اي الضرر بعدم دخوله في الاسلام
جازما وخروجه عن عهدة ما كلف به وطلب منه عينا اداوه وهو الايمان
قيل وهذا القسم ليس محل خلاف عند القوم بل هم متفقون علي عدم
صحة ايمانه وعليه يمكن حمل كلام الاشعري ان صح عنه فهذا تاويل
اخر لكلامه وما نقلناه انفا عن المحلي مشعر بان الخلاف فيه قليلا مثل
فالبشك قال السعد اعلم ان القايلين بان ايمان المقلد ليس
بصحيح او ليس بنافع اختلفوا فمنهم من قال لا يشترط ابتنا الاعتقاد علي
استدلال عقلي في كل مسئلة بل يكفي ابتناوه علي قول من عرف رسالته
صلي الله عليه وسلم بالمعجزة مشاهدة او تواترا او علي الاجماع فيقبل
قول النبي صلي الله عليه وسلم بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته
عز وجل ومنهم من قال لا بد من ابتنا الاعتقاد في كل مسئلة من الاصول
علي دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار علي التعبير عنه ولا مجادلة
الخصوم ودفع الشبه كما هو المشهور عن الشيخ ابي الحسن الاشعري
حتي حكي عنه ان من لم يكن كذلك لم يكن مومنا لكن ذكر عبد القادر البغدادي
ان هذا وان لم يكن عند الاشعري مومنا علي الاطلاق فليس بكافر
لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فيعفو الله
عنه او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة وهذا يشعر بان مراد
الاشعري انه لا يكون مومنا علي الكمال كما في ترك الاعمال والا فهو
لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين ولا بدخول غير المومن الجنة وعند هذا
يظهر انه لا خلاف معه علي التحقيق قلت وهذا هو التاويل لكلام
الاشعري الذي وعدناك به ومما يونسك بوجوب تاويل كلامه
ان القول بوجوب الاقتدار علي تقرير الادلة ودفع الشبه عنها
ليس الا لابي هاشم الجبايي كما مر انفا ثم قال ومنهم من قال لا بد من ابتنا
الاعتقاد علي الدليل من الاقتدار علي مجادلة الخصوم وحل ما يورد
عليه من الاشكالات واليه ذهب المعتزلة ولم يحكموا بايمانه
من عجز عن شي من ذلك بل حكم ابو هاشم بكفره فان بنوا ذلك علي انه
بترك النظر كبيرة يخرج من الايمان اذا طرانه وتمنع من الدخول فيه

اذا قارنت فهي مسيلة صاحب الكبيرة وسياق الكلام فيها وان ارادوا ان مثل هذا
التصديق لا يكفي في الايمان اي لا ينفع في مسيلة اخرى علي ما تشعر به تمسكاتهم
السابقة ببطلان ما ذهبوا اليه فيها يكاد يلتحق بالضروريات من دين
الاسلام تتمة نقل عن ابن عباس وذهب اليه الكعبي وجمع من المعتزلة
ان من العقلا من كلف النظر وهم ارباب النظر الي المتاهلون له ومنهم من كلف
التقليد والظن وهم العوام والعبيد وكثير من النسوان لعجزهم عن النظر
في الادلة وتمييزها من الشبه لكنهم كلفوا تقليد المحق دون المبطل
والظن الصايب دون الخطا وذكر بعض المتاخرين منهم ايضا ان العاجزين
كلفوا ان يسمعوا اوايل الدلايل التي تتسارع اليها الافهام فان فهموا
كفاهم وهم اصحاب الجمل ولا يكلفون تلخيص العبارة وان لم يمكنهم الوقوف
عليها فليسوا مكلفين اصلا وانما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا
وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان وصاحب الجمل عند المتكلمين
هو الذي يعتقد الجمل التي اتفق عليها اهل الملة ولا يدخل في الاختلافات
بل يعتقد ان ما وافق منها تلك الجمل فهو حق وما خالفها فهو باطل وتلك
الجمل هي ان الله تعالى واحد لا شريك له ولا مثل له وانه لم يزل قبل الزمان
والمكان والعرش وكل ما خلق وانه القديم وما سواه محدث وانه عدل
في قضايه صادق في اخباره لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا
يكلفهم ما لا يطيقونه وانه مصيب حكيم محسن في جميع افعاله وفي كل ما
خلق وقضى وقدر وانه بعث الرسل وانزل الكتب ليتذكر من في سابق
علمه انه يتذكر ويخشى ويلزم الحجة علي من علم انه لا يومن ويابى وان
الرضى بقضايه واجب والتسليم لامره لازم ما شا كان وما لم يشا لم يكن
يضل من يشا ويهدي من يشا لا كالاضلال الذي عرف به الشياطين الي
غير ذلك من العقايد الاسلامية انتهى فاما ما نقل عن ابن عباس فغير
ثابت عنه والحق فيمن ذكر انهم مكلفون كما تقدم وممن نص عليه شهاب
الدين القرافي مع خطاب سادات الارقا وبعولة النسوان بتعليمهم
علي ما رجحه الفقها بشرط ان تكون فيهم اهلية النظر فان قلت
فما الراجح من الخلاف في النظر قلت ما ذهب اليه كثيرون ورجحه الرازي
والامدي من حرمة التقليد للقادر علي النظر ووجوبه عليه لان المطلوب
في باب الاعتقاد اليقين لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وقد علم
ذلك وقال تعالى للناس واتبعوه لعلكم تهتدون ويقاس غير الوحدانية
عليها خلافا لما ذهب اليه العنبري وتبعه عليه القشيري وابن رشد
والغزالي وابن ابي جمرة وابن عباد والوليان العارفان العالمان العاملان
من جوازه وشرطيته للايمان كما لا صحة محتجين بانه صلى الله عليه وسلم

كان

الايمان

كان يكتفي من الاعراب وليسوا اهلا للنظر بالتلفظ بكلمتي الشهادة المنبي
عن الاعتقاد الجازم ويقاس غير الايمان عليه وخلافا لمن نهى عنه محرما
له محتجا علي ذلك بانه مظنة الوقوع في الشبه والضلال لاختلاف الاذهان
والانظار بخلاف التقليد فيجب عنده بان يجزم المكلف عقده بما ياتي به
الشرع من العقايد ودفع الاولون دليل الثاني بانا لا نسلم ان الاعراب
ليسوا اهلا للنظر فان المعتبر النظر علي طريق العامة كما اجاب به الاعرابي
الاصمعي عن سواله بم عرفت ربك فقال البعرة تدل علي البعير واثر
الاقدام علي المسير فسما ذات ابراج وارض ذات فجاج الا تدل علي
اللطيف الخبير وما يذعن احد من الاعراب او غيرهم للايمان فياتي بكلمتيه
الا بعد ان ينظر فيهتدي لذلك اما النظر علي طريق المتكلمين من تحرير
الادلة وتدقيقها ودفع الشكوك والشبه عنها ففرض كفاية في حق
المتاهلين له يكفي قيام بعضهم به واما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض
فيه الوقوع في الشبه والضلال فليس له الخوض فيه وهذا محمل نهي الشافعي
وغيره من السلف عن الاشتغال بعلم الكلام فقد نقل عن الشافعي انه قال
ما ارتدى احد بالكلام فافلح وانه قال ايضا رايي في اصحاب الكلام ان يضربوا
بالجريد وينادي عليهم في العشاير هذا جزا من ترك الكتاب والسنة واشتغل
في علم الاوايل وعن مالك انه قال لا تجوز شهادة اهل البدع والاهوا
قال بعض اصحابه اراد باهل الاهوا اهل الكلام علي اي مذهب كانوا
وعن ابي يوسف من طلب الدين بالكلام تزندق قال البيهقي في شعب الايمان
ان نهي الشافعي وغيره عن الكلام انما هو لاشفاقهم علي الضعفة ان لا
يبلغوا ما يريدون فيضلوا علي انا قد قدمنا لحاصل اخر فاستحضرها
قال الجلال المحلي وقد اتفقت هذه الطرق الثلاث علي صحة ايمان المقلد
وان كان اثما بترك النظر علي الاول فان قلت فما محل هذا الاختلاف قلت
في غير النظر الموصل لمعرفة الله تعالى من احكام الكلام اما النظر الموصل
اليها فواجب اجماعا كما نقله شيخ الاسلام عن السعد قال سعد الدين
فان قيل اكثر اهل الاسلام اخذون بالتقليد فهم قاصرون او مقصرون
في الاستدلال ولم تزل الصحابة ومن بعدهم من الايمة والخلفا والعلما
يكتفون منهم بذلك ويجرون عليهم احكام المسلمين فما وجه هذا الاختلاف
وذهاب كثير من العلما والمجتهدين الي انه لا صحة لايمان المقلدين قلنا
ليس الخلاف في هولا الذين نشاوا في ديار الاسلام من الامصار والقرى
والصحاري وتواتر عندهم حال النبي صلى الله عليه وسلم وما اتى به من
المعجزات ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل فيمن نشا علي

شا هو جيل مثلا ولم يتفكر في ملكوت السموات والارض فاخبره انسان بريد بغير
معصوم بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه فيما اخبره به بمجرد اخباره من غير
تفكر ولا تدبر انتهي فان قلت نحن نجد غالب العوام من المسلمين لا يعرفون
ما يجب له تعالي ولا ما يجوز ولا ما يستحيل وقد اقتضي كلام السعد انهم ليسوا
من محل الخلاف وانهم عارفون بربهم قلت ما اقتضاه كلامه صحيح غايته
ما فيهم انهم جاهلون بربهم من بعض الوجوه وتقدم ان الجهل به تعالي من بعض
الوجوه لا يعد مكفرا كما سلف بيانه فان قلت اقتضي صريح كلام بعض العلما
جريان الخلاف في عوام المسلمين قلت ما اقتضاه كلامه يجب رده عليه
نعم من باح منهم بما عنده من الفساد وجب رده للصواب ان قبل
بعد ظهور فساد عقايدهم لا يوجب تقليدهم والا كان عمرو بن عبيد المعتزلي
واضرابه مقلدين ولا يقوله ذو عقل فان قلت فقد اورد ادلة في
بعض كتبه علي عدم صحة ايمان المقلد قلت من انصف وتامل فيها لم
يجدها تقوم حجة علي اكثر من وجوب النظر فقط ونحن نقول بذلك نعم
اقوي ادلته حديث امرت ان اقاتل الناس ويأتي الكلام عليه فان
قلت فهل وافق السعد علي ما ذهب احد من الناس قلت نعم سبقه
اليه ابو منصور الماتريدي بل حكي عليه الاجماع وهو وان خالفه الاشعري
في صحة ايمان المقلد علي ما قيل لكن الغرض انما هو انه عدل ثقة حافظ
مطلع ونقل الاجماع وقد قدمنا ما في كلامه كما مر وكذا سبقه ايضا اليه
الصابوني بل عبارة السعد هي عبارته في بدايته بلا زيادة ولفظ
ابن حجر في شرح قوله صلي الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتي
يشهدوا ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صريح هذا ان الاتي
بهما مومن حقا وان كان مقلدا بالمعني الذي قررناه في بحث الايمان قال
النووي وهو مذهب المحققين والجماهير من السلف والخلف واشتراط
العلم بادلة المتكلمين ومعرفة الله بها والا لم يكن من اهل القبلة خطا
ظاهر فان المراد التصديق الجازم وقد حصل ولانه عليه الصلاة والسلام
اكتفي بالتصديق بما جا به ولم يشترط المعرفة بالدليل وقد تظاهرت
بهذا الاحاديث في الصحيح بحيث يحصل بمجموعها التواتر والعلم القطعي
انتهي بلفظه وعبارة النووي من اقر بالشهادتين واعتقد ذلك جزما
كفاه ذلك في صحة ايمانه وكونه من اهل القبلة والجنة ولا يكلف مع ذلك
باثبات الدليل والبرهان وهذا هو الصحيح الذي عليه الجمهور انتهت من
باب شرح الكلام من شرح مسلم وقال ابن حجر في الحديث المذكور في محل اخذه
فيه دليل علي قبول الاعمال الظاهرة والحكم بما يقتضيه الظاهر والاكتفا
في قبول الايمان بالاعتقاد الجازم خلافا لمن اوجب تعلم الادلة

وقد

وقد تقدم ما فيه ويوخذ منه ترك تكفير اهل البدع المقرين بالتوحيد الملتزمين
للشرايع وقبول توبة الكافر من كفره من غير تفصيل بين كفر ظاهر او باطن انتهي
قلت وعندنا في الزنديق تفصيل والاصح قبول توبته ان تاب قبل الظهور
عليه والا فلا وقال ابن ناجي في شرح الرسالة واختلف هل يكفي ايمان
المقلد ام لا فجمهورهم علي انه كاف غير انه عاص بافعال النظر المودي الي العلم
بالله تعالي وما يجب له وقيده الغزالي بقيد وهو ان يكون لذلك اهلا وقيل
انه لا يكفي قاله القاضي ابو بكر وغيره انتهي وشيخ الاسلام الانصاري في
حواشي المحلي نقل لفظه ولم يتعقبه بل ساقه مساق التقييد وتضعيف قول
المحلي وما يبعد عن احد من الاعراب او غيرهم للايمان فيابي بكل منتبه الا بعد ان
ينظر فيهتدي لذلك موافقته ايضا وعبارة المحقق الكمال ابن الهمام في
المسايرة وقيل ان يجري مقلد في الايمان بالله وكلام العوام في الاسواق
محشو بالاستدلال بالحوادث عليه وعلي صفاته والتقليد مثل ان
يسمع الناس يقولون ان للخلق ربا وخلق كل شي ويستحق العبادة عليهم
وحده لا شريك له فيجزم بذلك لجزمه بصحة ادراك هولا تحسينا للظن
بهم وتكبيرا لشانهم عن الخطا فاذا حصل عن ذلك جزم لا يجوز معه كون
الواقع النقيض فقد قام بالواجب من الايمان اذ لم يبق سوي الاستدلال
ومقصود الاستدلال هو حصول ذلك الجزم فاذا حصل ما هو المقصود منه
يتم قيامه بالواجب انتهي ومنه يوخذ ما قدمناه عن شيخ اشياخنا من ان
المضر انما هو ان يكون مع التقليد شك بالفعل لا كونه قابلا للتشكيك
بالقوة فتدبره فان قلت فهل تبع ابن الهمام علي هذه المقالة احد من
العلما المعتبرين قلت تبعه عليها الامامان الجليلان المحققان كمال
الدين ابن ابي شريف وشهاب الدين احمد بن حجر الهيتمي في شرح الاربعين
ثم قال والمفرط للاول ويقتضي هذا التعليل انه لا يكون عاصيا بعدم
الاستدلال لان وجوبه انما كان لتحصيل ذلك الواجب فاذا حصل سقط
هو غير ان بعضهم ذكر الاجماع علي عصيانه فان صح فسببه ان التقليد
عرضة للتردد بعروض شبهة بخلاف الاستدلال فان فيه حفظه انتهي
وزاد الهيتمي ومما يرد ايضا علي زاعم بطلان ايمان المقلدين ان الصحابة
رضوان الله عليهم فتحوا اكثر بلاد العجم وقبلوا ايمان عوامهم كما قبلوا
ايمان اجلاف العرب وان كانت تحت السيف او تبعا لكبير منهم اسلم ولم
يامروا احدا اسلم بترديد النظر ولا سالوه عن دليل تصديقه ولا ارجأوا
امره حتي ينظروا العقل في نحو هذا بجزم بعدم وقوع الاستدلال منهم
لاستحالته حينئذ فكان ما اطبقوا عليه دليلا اي دليل علي صحة ايمان
المقلد وخلاف الباقلاني والاسفرايني وابي المعالي اولوا قوليه تبعوا

فيه ما ابتدعه المعتزلة واحدثوا القول به بعد انقضا ايمة السلف ومن المحال
بل قيل والهذيان ان يشترط لصحة الايمان ما لم يعرفوه وهم من فهم ما عن الله
واخذ عن رسوله وتبليغا لشريعته واتباعا لسنته وطريقته واما البراهين التي
حررها المتكلمون ورتبها الجدليون فانما احدثها المتاخرون ولم يخض في
شي منها السلف الصالحون ومن ثم اختار الغزالي وغيره في العوام الذين لا اهلية
فيهم لفهمها انهم لا يخوضون فيها اي يحرم عليهم ذلك ان خافوا منه تمكن
شبهة منهم بعسر زوالها من قلوبهم انتهى فان قلت فما جوابك عن قول
عياض الايمان لا يكفي فيه النطق دون عقد القلب خلافا للجهمية ولا
التقليد خلافا لمن ظنه من الجهلة قلت رده الابي في شرح مسلم بقوله
نسبة القول بكفاية التقليد الى الجهلة مع انه مذهب الاشعري واكثر
المتكلمين واختاره من المتاخرين الامدي والمقترح والشيخ عز الدين هو
لا ينبغي والعذر له انه لم يحفظه الا للمعتزلة كما ان بعض المتكلمين
لم يحكه الا عنهم قال واحتجوا على كفاية التقليد بان اكثر من اسلم في زمنه
صلى الله عليه وسلم لم يكونوا عارفين بالمسايل الاصولية ومع ذلك فقد
حكم صلى الله عليه وسلم بصحة ايمانهم واجاب ابن التلمساني بانه انما حكم
باسلامهم في الظاهر ولا يخفى عليك ضعف هذا الجواب اذ لا يقبل منهم في
الظاهر ويدعهم كفارا في الباطن ولم يثبت انه صلى الله عليه وسلم طلب
احدا منهم بعد ذلك بدليل وانما الجواب منع كونهم مقلدين وقوله لم يكونوا
عارفين بالمسايل الاصولية قلنا ليس من شرط الدليل ان يكون على نظم
الاصوليين بل على طريق العامة والموصلات اليه كثيرة جدا ان في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس
وما انزل الله من السما من ما فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة
وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السما والارض لايات لقوم يعقلون
وامثال هذا في الكتاب العزيز كثير جدا وفي كل شي له اية تدل على انه واحد
فان قلت نحن نجد الفساد في عقايد بعض العوام بالفعل قلت اما الشخص
فهو اعرف بحال نفسه واما غيره فان ظهر له منه ما ينكره وجب عليه
ان ينطق في اصلاحه مهما توفرت شروط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
وان لم يظهر له منه ما ينكره فليس له ان يظن به السو خصوصا في دينه
فيه تحقق يظفر بالشهادتين كما قاله بعض العارفين في غالب كتبه
و وجوده في عقايد البعض لا يوجب وجوده في عقايد الجميع على ان الجهل من
بعض الوجوه ليس مكفرا كما قدمناه ثم ان وجود الفساد في العقيدة
لا يجب ان يكون اثار التقليد ولا لزم ان يكون مثل الجبائي وولده ابي
هاشم مقلدين وهم من هم في ادراك الدقايق وان لم يوفقهم الله لنيل

ابي القاسم

الحقايق

٣٩

الحقايق كما اشرنا اليه انفا عن بينة قال بعض الشافعية لو ان الله خلق انسانا
اعمى اصم لا حس له سقط عنه النظر والتكليف لتعذر وصول الدعوة اليه
انتهى وهو جار على قاعدة الاشاعرة من كون وجوب المعرفة بالشرع لا بالعقل
فان قلت فما طنبت في هذا المحل قلت نعم لاني رايت كثيرا
من الافاضل فضلا عن غيرهم اخذوا بكلام بعض العلما وحكموا بكفر العوام
وضلالهم حتى يسالوني عن حل مناكحتهم ومعاملتهم وسمعت بعض من ينتمي
للعلم والعمل يقول لمن يقرا القران ويحسن ابوابا من العلم انه كافر لانه
لا يقدر على اقامة دليل على وحدانية الله تعالى وما علموا انه ليس هو
مقصود ذلك البعض الا التشديد والتضييق على الناس شفقة
عليهم التي يحصل لهم العلم والنجاة منه الى العمل بما ورد في النصيحة
تخليصا لهم من الوقوع في العصيان بترك النظر وان غفل عما يلزمه
من وقوع اساة الظن بالمسلمين والحكم بتضليل غالبهم او جميعهم كما وقع
في اثنا كلامه الذي حاول فيه الرجوع الى طريق الجمهور مع وقوع ما فيه
فيه عجيب ولغطه وقد استشكل القول بان المقلد ليس بمومن لانه
يلزم عليه تكفير اكثر عوام المسلمين وفي نسخة تكفير اكثر المومنين وهم
معظم هذه الامة وذلك مما يقدح فيما علم من ان سيدنا ونبينا ومولانا
محمدا صلى الله عليه وسلم اكثر الانبيا اتباعا وورد ان امته المرزوقة
ثلثا اهل الجنة واجيب بان المراد بالدليل الذي يجب معرفته على جميع
المكلفين هو الدليل الجملي قلنا الجملي بضم الجيم وفتح الميم او اسكانها الذي
يحصل في الجملة للمكلف العلم والطمانينة بعقايد الايمان بحيث لا يقول
قلبه فيها لا ادري سمعت الناس يقولون شيا فقلته ولا يشترط على الصواب
معرفة النظر على طريق المتكلمين من تحرير الادلة وترتيبها ودفع الشبه
الواردة عليها ولا القدرة على التعبير عما حصل في القلب من الدليل الجملي
الذي حصلت به الطمانينة ولا شك ان النظر على هذا الوجه غير بعيد
حصوله لمعظم الامة او لجميعها فيما قبل اخر الزمان الذي يرفع فيه العلم
النافع ويثبت فيه الجهل ولا يبقى فيه التقليد المطابق فضلا عن المعرفة
عند كثير ممن يظن به العلم فضلا عن كثير من العامة انتهى نبا عجيبا كيف
يكتفي بالدليل الجملي في دفع ذلك المحذور وينفي التقليد فضلا عن النظر
ممن يظن به العلم فان قلت انما عني عالما في بلد كان متدينا بدين
اهل البدع قلت فلينفي ذلك عن الجبائي واضرابه واذا تحققت
قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وانما لكل امري ما نوى سهل
عليك الحال واستراح منك البال ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
ولما لم يقع خلاف بين اهل الاسلام في وجوب معرفة الله تعالى ولا في وجوب

النظر الموصل لحصولها بقدر الطاقة البشرية كما مر وان وقع الخلاف في تعيين
الواجب اولا هل هو المعرفة او النظر او القصد اليه اشار الي بيان ما هو
المختار من الخلاف فيه فقال **واجزم** القول **بان اولا** اي متقدما **ما** اي بعض
الامر الذي **يجب** لذاته شرعا علي المكلف تحصيله بعد اتصافه بصفة التكليف
ان لم يكن حصله قبله **معرفة** اي معرفة وجود الله تعالي وكما يجب له من
اثبات امور ونفي امور وما يرجع الي ذلك من النبوات وتوابعهما هي المعرفة
الايمانية وهي اول واجب علي المكلف فحذف المضاف اليه لدلالة المقام
عليه فاولا اسم ان بمعني متقدما لا افعل تفضيل والجار والمجرور بعده
لغو متعلق بلفظه ومعرفة خبران فهي مرفوعة ولا يجوز نصبهما علي انهما
اسم ان والجار والمجرور خبرها واولا حال من فاعل يجب لعدم افادته
تعيين كون الواجب اولا هو المعرفة ولو جعل الجار والمجرور صفة لاولا
صح ويجوز مراعاة لفظ ما فيقرا يجب بمثناة تحتية ومعناها فيقرا
بمثناة فوقية اذ معناها الواجبات والمعني اختر القول بان اول
الواجبات علي المكلف هو معرفة الله تعالي وما يرجع اليها واجزم به غير
ملتفت الي غيره من الاقوال المذكورة في تعيين اول الواجبات فانه
ارجحها لانه قول امام اهل السنة ورئيسهم ابي الحسن الاشعري
وانما كان جديرا بالاختيار لان معرفة الله تعالي عليها تبتني جميع
الواجبات بل وسائر الشرعيات وعنها تنشا جميع معارف الاحسانات
وقال الاستاذ اول واجب هو النظر في معرفة الله تعالي لانه المقدمة
الموصلة وقال القاضي الباقلاني هو اول النظر لتوقف النظر علي اول
اجزائه وقال ابن فورك وامام الحرمين القصد الي النظر لتوقف
النظر علي قصد اي تفريغ القلب عن الشواغل وعزي هذا للقاضي ايضا
فلعل له قولين وقيل اول الواجبات التقليد وقيل النطق بالشهادتين
وقال ابو هاشم وجماعة من المعتزلة وغيرهم اول الواجبات اي عقلا
كما هو مذهبهم قيام الشك ورد الثاني بانه اما ان يريد اول واجب
باعتبار المقاصد ولا شك ان النظر ليس منها وانما هو وسيلة الي المعرفة
كما علل به او باعتبار ما يشتغل به المكلف وسيلة كان او مقصدا ولا شك
ان النظر ليس كذلك اذ اول ما يشتغل به المكلف هو القصد الي النظر
بتوجيه القلب وتخليته من الشواغل واقول يبقي احتمال لصحته لابد
من ابطاله وهو ان يريد اول الواجبات من الوسائل الناشئة القريبة
فليتامل ورد الثالث بانه لا يلزم من استقلال النظر بالوجوب
لا فادته المعرفة ان يكون جزوه مستقلا به لعدم افادته اياها
فلا يصح ان يسند اليه الوجوب علي الانفراد كما لا يسند الوجوب لصوم

بعض

بعض يوم او ركعة من صلاة كذلك ورد القول بان الواجبات التقليد بانه لا يحصل
المعرفة الواجبة باجماع كما مر اذ هو عنده وان كان جازما مطابقا ليس معرفة
ولا علما لان معه احتمال النقيض ولو بحسب المآل والمعرفة لا تحتمل النقيض
ورد القول بانه النطق بالشهادتين بان ايجاب النطق بهما انما كان مع وجود
ما يضاده من لوله بما في القلب من شك ونحوه نحو ايجاب للنفاق والله يشهد ان
المنافقين لكاذبون وان كان بعد تفريغ القلب من الشواغل والجزم بمعناهما
ولو تقليدا فاول الواجبات انما هو الجزم بما في القلب بل تفريغه لا نفس
النطق كما هو بين ورد ما ذهب اليه ابو هاشم ومن معه بان الشك
في وجود الله تعالي او في صفاته كفر وهو مطلوب الازالة فلا يكون
مطلوب الحصول لا سيما علي اصله الفاسد وهو القبح العقلي اذ كفر المنعم
قبيح لذاته وفي شرح المقاصد وقال ابو هاشم اول الواجبات هو الشك
لتوقف القصد الي النظر عليه اذ لا بد من فهم الطرفين والنسبة مع عدم
اعتقاد المطلوب والا لزم تحصيل الحاصل او نقيضه والا لزم تحصيل العلم
مع ما يضاده ورد بوجهين احدهما ان الشك ليس بمقدور لكونه من
الكيفيات كالعلم وانما المقدور تحصيله او اسبابه بان يحصل تصور
الطرفين ويترك النظر في النسبة ولا شي منها بمقدمة واعترض المواقف
بانه لو لم يكن مقدورا لم يكن العلم مقدورا لانه ضده ونسبة القدرة الي
الضدين علي السوا ساقط وثانيهما ان وجوب النظر والمعرفة مقيد بما
اعترف به من ان العلم ليس بمقدور وانما المقدور تحصيله بمباشرة
الاسباب وثانيهما ان وجوب النظر والمعرفة مقيد بالشك لا امرانه
لا امكان بدونه فضلا عن الوجوب فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق
بل للمقيد به كالنصاب للزكاة والاستطاعة للحج فلا يجب تحصيله
وان ايجاب المعرفة هو ايجاب النظر قال في المواقف ان وجوب المعرفة مقيد
بالشك والا فالقول بوجوبه انما يبني علي كونه مقدمة للنظر لا للمعرفة
وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانهم لا يعنون بمقدورية مقدمة
الواجب ان تكون من الافعال الاختيارية بل ان يتمكن المكلف بتحصيله
كالطهارة للصلاة وملك النصاب للزكاة ومعني وجوبها وجوب تحصيلها
واما الثاني فلانه يقتضي ان لا يجب النظر والمعرفة عند الوهم او الظن
او التقليد او الجهل المركب وفساده بين ويمكن دفع التوهم والظن بان
الشك بينهما ولهما لان معناه التردد في النسبة علي استوا وهو الشك
المحض او رجحان احد الجانبين وهو الظن والوهم ودفع التقليد والجهل
المركب بان الواجب منهما هو النظر في الدليل ومعرفة وجه دلالته
ليزول لا الي العلم وذلك بان امتناع النظر والطلب عند الجزم بالمطلوب



اد نقيضه مما يقع فيه نزاع وقد يناقش في رد الشك انه وان كان مقرونة للنظر
الواجب فليس من اسبابه ليكون ايجابا له بمعني تعلق خطاب الشارع
به وفيه نظر لان مراد ابي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر والمعرفة نعم
لو قيل انه ليس من المعاني التي يطلبها العاقل ويحكم باستحقاق تاركها
الذم لكان شيئا انتهي **تنبيـــه** قال خالد الازهري واصل اول علي الاصح
علي وزن افعل قلبت الهمزة الثانية واوا وادغمت الواو في الواو لاجتماع
المثلين وله استعمالان احدهما ان يكون اسما بمعني قبل فحينئذ يكون
منصرفا منونا ثانيهما ان يكون افعل تفضيل ومعناه الاسبق فيكون غير منصرف
للوصف ووزن الفعل انتهي والي هذا الاختلاف اشار بقوله **وفيه**
اي وفي تعيين اول الواجبات **خلف** اي اختلاف بين العلما منتشر كائنا
اولا واشار بقوله **منتصب** اي قايم ثابت مقدر لاستبعاد قول من رجع
به الي الوفاق ثم قال الامام الرازي ان اريد اول الواجبات المقصودة
بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل
العلم الحاصل عنده مقدورا بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات
كيف كانت فهو القصد وسيمر بك ان شا الله تعالي ما يتضح به كلامه
قلت وما قاله الرازي جمع بين الاقوال وجعل الخلاف لفظيا وعبارة العضد
وغيره والنزاع لفظي اذ لو اريد اول الواجبات المقصودة اولا وبالذات
فهو المعرفة اتفاقا ولو اريد اول الواجبات مطلقا فان شرطنا كونه مقدورا
فهو النظر وان لم نشترط كونه مقدورا فهو القصد الي النظر لانه مقدمة
للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا ورد بان جعله واجبا يرد انه يوجب
القصد الي تحصيله ويلزم ان يكون القصد مسبوقا بقصد اخر فيتسلسل
قال السعد وهو يدل علي ان القصد غير مقدور مع كونه واجبا وهو
مقدوريته وان امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا لاحتاج الي قصد
واختيار ولزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا لا يقال
لا شك ان النظر مشروط بعدم المعرفة بمعني الجهل البسيط بالمطلوب
فينبغي ان يكون اول الواجبات لانا نقول هو ليس بمقدور بل حاصل قبل
القدرة والارادة ولو سلم فوجوب النظر مقيد به لامتناع تحصيل الحاصل
فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدامته وان كانت مقدورة
بان يترك مباشرة اسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة واعلم
ان ما اخترناه من ان اول واجب معرفة الله تعالي هو المجزوم به بين
القوم واختار بعض المتاخرين انه النظر قال لتكرر الحث علي النظر في
الكتاب والسنة حتي كانه مقصود بخلاف ما قبله من الوسايل فانما اخذ من
قاعدة ان الامر بالشي امر بما يتوقف عليه من قبل المطلق ومن تلك القاعدة

نزاع

أو أو

تأمل

لعل هنا سقط بعد قوله منونا وعبارته في الصغير بعد قوله منونا ومنه قولهم الحمد لله اولا واخرا والثاني ان يكون صفة صح

نزاع انتهي واقول ما استند اليه غير منتج لكونه اول الواجبات نعم يفيد الكونه
مطلوبا بنفسه لكنها ليست المطلوب فليتأمل علي انه واقف علي رد كون النظر اول
الواجبات بما مر لنا بيانه في بعض كتبه فلعله رجوع منه عما قد اختاره لتاخر
ذلك التاليف **تتمـــة** ما نسبناه للاشعري من انه يقول بان اول
واجب المعرفة هو المشهور عنه وممن نسبه له سعد الدين وغيره من المحققين
وحكي بعضهم عنه ايضا مثل قول الاستاذ فلعل له قولين في المسيلة
تفـــريع قال العضد والسيد جميعا ان قلنا الواجب الاول النظر فمن امكنه
زمان يسع فيه النظر التام والتوصل به الي معرفة الله تعالي فلم ينظر في ذلك
الزمان ولم يتوصل بلا عذر فهو عاص بلا شبهة ومن لم يمكنه زمان اصلا
بان مات حال البلوغ فهو كالصبي الذي مات حال صباه ومن امكنه من
الزمان ما يسع بعض النظر دون تمامه فان شرع فيه بلا تاخير واخترمته
المنية قبل انقضا النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعا واما اذا لم
يشرع فيه بل اخره بلا عذر ومات ففيه احتمال والاظهر عصيانه لتقصيره
بالتاخير وان تبين عدم اتساع الزمان ليحصل الواجب كالمراة في رمضان
تصبح مفطرة وهي طاهر ثم تحيض في يومها ذلك فانها عاصية والظاهر
انهما لم يمكنهما اتمام الصوم قال السيد وانما خص التفريع بالنظر لاقتضايه
زمانا يتاتي فيه التفصيل الذي ذكره بخلاف القصد واما المعرفة فالتفريع
فيها الي الشروع في النظر **خاتمـــة** بحملنا المعرفة في النظم علي ما سبق بيانه
لانه هو المتبادر عرفا عند الاطلاق اما معرفة كنه ذاته وحقيقته
فليس من الواجبات فضلا عن كونه من اولها وهي مسيلة شهيرة الخلاف
بين القوم وحاصل القول فيها انهم اختلفوا في علم البشر بكنه ذاته تعالي
وحقيقته في الدنيا فقال بعدم حصوله وانتفا وقوعه كثير من المحققين
منهم الجنيد فقد اطلق القول بانه لا يعرف الله غير الله واختاره اكثر
المتاخرين وهو مذهب ابي الحجاج الضرير وكان من المحققين واقتصر علي
حكايته عنهم ابن السبكي وشارحوا كلامه وهو ظاهر كلام الرسالة وقال
البلقيني فيه انه الصحيح ولا سبيل للعقول الي ذلك وقال بوقوعه جمهور
المتكلمين ثم القايلون بعدم حصوله منهم القاضي الباقلاني وتبعه عليه
امام الحرمين في طايفة ووقوعه جوزوه خلافا للفلاسفة احتج
الاولون بوجهين احدهما ان ما يعلمه منه البشر هو السلوب والاضافات
والاحسن هو الوجود بمعني انه كاين في الخارج والصفات بمعني انه حي عالم قادر
ونحو ذلك والسلوب بمعني انه واحد ازلي ابدي ليس بجسم ولا عرض وما اشبه
ذلك والاضافات بمعني انه خالق ورازق ونحوهما وظاهر ان ذلك ليس علما
بحقيقة الذات لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين بالعلم

جمع

به علم بالذات لانا نقول قد اشرنا الى ان معنى العلم بوجوده التصديق بانه موجود
ليس بمعدوم لا تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام في الصفات
وثانيهما ان ذاته المخصوصة جزئي حقيقي يمتنع تصور الشركة فيه ولا شي
مما يعلم منه كذلك ولهذا يفتقر في بيان التوحيد الى نفي الشركة الى الدليل
ولو كان المعلوم منه يمنع الشركة لما كان كذلك وما يقال ان الواجب كلي
يمتنع كثرة افراده فمعناه ان مفهوم الواجب كذلك لا الذات المخصوص الذي
يصدق عليه انه واجب ورد على الوجهين انا لا نسلم ان معلوم كل احد من
البشر ما ذكرتم ومن اين لكم الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم وقد يقال
على الاخير ان من جملة ما علم منه الوحدانية بادلتها القاطعة ومع اعتبار
ذلك لا تتصور الشركة ولا الافتقار الى بيان التوحيد فيجاب بان هذا ايضا
كلي اذ لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين وان كان المفروض محالا لانهم يتوجه
ان يقال الكلام في حقيقة الواجب لا في هويته ولهذا ترى القايلين بامتناع
المعلومية جعلوا امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنيا على انه لا تركيب فيه
وان الرسم لا يفيد الحقيقة لا على ان الشخص لا يعرف بالحد والرسم والقايلين بحصول
المعلومية يقولون انه لا حقيقة له سوى كونه ذاتا واجب الوجود يجب كونه قادرا
عليما حيا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات حتى المشايخية من المعتزلة فقالوا
انا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت واجاب جمهور المتكلمين القايلون
بوقوع العلم بحقيقته تحقيقا بانا نحكم عليه بكثير من الصفات والتنزيهات
والانفعالات والحكم على الشي يستدعي تصوره من حيث اخذه محكوما عليه وصحة
الحكم عليه فاذا كان الحكم على الحقيقة لزم العلم بالحقيقة والزاما بان نقول كم
حقيقة غير معلومة اعتراف بكونها معلومة والا لم يصح الحكم عليها وايضا
الحكم في قضوف بجميعه بانها معلومة يجب بهذا المفهوم اعني كونها حقيقة الواجب
وهذا ايضا من العوارض والوجوه والاعتبارات وكذا مفهوم الذات
والماهية والكلام فيما يصدق عليه انه الحقيقة والذات واحتجوا ايضا بانا
مكلفون بالعلم بوحدانيته وهو يتوقف على العلم بحقيقته واجيب
بمنع التوقف على العلم به بالحقيقة وانما يتوقف على العلم به بوجه وهو
تعالى يعلم بصفاته كما اجاب بها موسى عليه الصلاة والسلام فرعون السايل
عنه كما قص علينا ذلك بقوله تعالى قال فرعون وما رب العالمين الاية واحتج الفلاسفة
على امتناع العلم بحقيقته بوجهين احدهما ان العلم هو ارتسام صور المعلوم
في النفس اي ماهيته الكلية المنتزعة من الموجود العيني بخلاف المتشخصات
بحيث اذا وجدت كانت تلك الشي وليس للواجب ماهية كلية معروضة
للتشخص على ما تقرر في موضعه ولو فرض ذلك لكان الواجب مقولا على تلك
الصور الموجودة في الاذهان فيصير كثيرا ويبطل التوحيد واجيب بانا لا نسلم

فالعلم

تعالى صح

اجزاء

اما انها معلومة او ليست معلومة واياما كان يثبت المطلوب واجيب عما صح

تعالى صح

كثيرا صح

ان العلم



٤٣

ان العلم ارتسام الصورة ولو سلم فلا نسلم ان ذلك العلم بالواجب ولا علم الواجب ولو سلم فالمنافي
للتوحيد تعدد افراد الواجب لا الصور الماخوذة منه والمخل بالتشخص امكان
فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا صدق الموجود العيني على الصور وثانيهما ان
تصور الشي اما ان يحصل بالبديهة وهو منتف في الواجب وفاقا واما بالحد
وهو انما يكون في المركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك واما بالرسم وهو
لا يفيد العلم بالحقيقة والكلام فيه واجيب بانا لا نسلم انحصار طرق التصور
في ذلك بل قد يحصل بالالهام او بخلق الله تعالى العلم الضروري بالكسبيات
او بتصيير ورة الاشيا مشاهدة للنفس عند مفارقته البدن كما في المجردات
ولو سلم فالرسم وان لم يستلزم تصور الحقيقة لكن قد يفضي اليه كما سبق
قلت وما اقرب قول بعضهم خلاف الايمة عندي في هذه المسيلة خلاف في حال
يعني لفظيا فمن اثبت العلم بالحقيقة مقر بانه تعالى لا يحاط به وبان جلاله
وعظمته وكبرياه لا يلحقه وهم ولا يتقدر فهم وان العقول قاصرة عاجزة عن
ادراك ذلك الجلال ومن نفى العلم بالحقيقة وبالغ فيه مقر بانه تعالى
عرفه العارفون به لا لذة الايات وتحققوا اتصافه تعالى بواجب الصفات
وتيقنوا تنزيهه عن التشبيه بالمحدثات وتقديسه عن الحدود والكيفيات
وعلموا انه المستقل بابداع الكاينات فهو تعالى الملك المطاع الذي يعزه لا يرام
وسلطانه لا يضام تتمة اختلف المحققون القايلون بعدم وقوع
العلم بحقيقته تعالى في الدنيا في انه هل يمكن علمها في الاخرة فقال بعضهم
نعم لحصول الرؤية فيها في الجنة ورؤية الشي توصل الى العلم بحقيقته
وقال بعضهم لا احترازا عن التشبيه والرؤية للشي لا تستلزم معرفة
حقيقته على ما ياتي بيانه في مباحث الرؤية ان شا الله تعالى خاتمة
هذا البحث يعرف عند المتكلمين بمسيلة الماهية وينسب القول بها الى ضرار
من المعتزلة حيث قال ان لله تعالى في الخلق حاسة سادسة بها
يدركون تلك الماهية والخاصية وحين روي ذلك عن ابي حنيفة انكر اصحابه
هذه الرواية اشد انكار وذلك لان الماهية عبارة عن المجانسة حيث
يقال ما هو بمعنى اي جنس هو من اجناس الاشيا والله تعالى منزه عن
الجنس لان كل ذي جنس مماثل لجنسه ولما تخلص من الانواع والافراد فالقول
به تشبيه وفسر بعضهم بانه يعلم نفسه بمشاهدة لا بدليل ولا بخبر
ونحن نعلمه بدليل وخبر ومن يعلم الشي بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلمه
من لا يشاهده وليس هناك شي هو الماهية لتلزم التشبيه وكان اصحابه
يعدلون عن لفظ الماهية الى لفظ الخاصة كما قال القاضي ابو بكر ان له خاصية
غير معلومة لنا الان وبعضهم يعبر عنه بالحقيقة قلت والتعبير بالذات
خير من هذا كله وعلى كل لا بد من اعتقاد تنقا عند المشاهدة من جميع

ماهية لا يعلمها الا هو ولو ذوي لرؤي عليها وفي قدرة الله تعالى ان يخلق صح

الوجوه فايدة قال بعضهم لا تحتاج معرفة الله تعالى لنية لان النية قصد
المنوي وانما يقصد المرء ما يعرف فيلزم ان يكون عارفا قبل المعرفة ورد
بعضهم بما حاصله انه ان كان المراد بالمعرفة مطلق الشعور فمسلم وان كان المراد
بها النظر في الدليل فلا لان كل ذي عقل يشعر مثلا بان له من يدبره واما اذا
اخذ في النظر في الدليل عليه ليتحققه لم تكن النية حينئذ محالا ويا ليت ما فيه
قريبا تتمة النية لغة عبارة عن انبعاث القلب نحو ما يراه موافقا
لغرض من جلب نفع او دفع ضر حالا او مالا وشرعا الارادة الموجهة نحو الفعل
لابتغاء رضي الله وامتثال حكمه قاله البيضاوي ولما كانت معرفة الله تعالى
وتوابعها واجبة بالاجماع وكانت غير ضرورية والا لزم ان يكون كل احد عارفا
بربه وكان الموصل اليها انما هو الدليل البرهاني وهو الذي يمكن التوصل بصحيح
النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري اي ما يمكن ان يتامل فيه ويستنبط منه
المقدمات المرتبة كالعلم للصانع وذكر الامكان لان الدليل عن كونه دليلا بعدم
النظر فيه وقيد النظر بالصحيح لانه لا يتوصل بالفاسد اليه وذلك بان لا
يكون النظر فيه من جهة دلالته واما تعريفه بانه قول مولف من قضايا يستلزم
لذاته قولا اخر فعلى عرف المناطقة فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو
العالم وعلى الثاني هو قولنا العالم حادث وكل حادث فله محدث وصانع
واما تعريفه بانه ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول اي يلزم من العلم به
العلم بتحقق النسبة مطلقا ايجابية كانت او سلبية من غير اعتبار وصف
المدلولية حتى كانه قيل يتحقق شي اخر وهو المدلول وحينئذ لا يخرج مثل
الاستدلال بنفي الحياة على نفي العلم ولا يلزم الدور بنا على تضايف الدليل
والمدلول وذلك لان الدليل عندهم اسم لما يفيد التصديق دون التصور
والعلم قسم من التصديق بل والظن ايضا وعلى هذا فمعنى العلم بالدليل اذا
حملناه على مثل العالم للصانع هو العلم بما يوخذ من النظر في وجه دلالته من
المقدمات المرتبة مع ساير الشرايط التي من جملتها التفطن لجهة الانتاج وكيفية
الاندراج اذ لا يلزم العلم بالمدلول الا حينئذ فهو عرف المناظرين وقال
سعد الدين هو بالدليل المنطقي اوفق وبالجملة في هذه التعاريف كلام مبسوط
في حواشي شرح العقايد واداب البحث وان شا الله نلخصه في تعليق الفرايد
على شرح العقايد وكان الوصول بالدليل اليهما متوقفا على النظر فيه من الجهة
الموصلة ولا خفا في ان كل مطلوب لا يحصل من اي مبادي اتفقت بل لا بد من مبادي مناسبة
لذلك المبادي لا توصل اليه كيف اتفقت بل لا بد من هيئة مخصوصة فاذا
حاولنا تحصيل مطلوب مجهول تصوري او تصديقي ولا محالة انه يكون مشعورا
به من وجه تحركت النفس مبتدية من ذلك الوجه متعرضة للصور
المخزونة عندها متنقلة من صورة الى صورة الى ان تظفر بمباديه

لا يخرج

بمبادي

من

من الذاتيات والعرضيات والحدود الوسطى فتستحضرها متعينة متميزة ثم تتحرك
فيها ايضا حركة ثانية لترتيبها ترتيبا خاصا يودي الى تصور المطلوب بحقيقته
او بوجه يمتاز به عما عداه او الى التصديق به يقينيا او غير يقيني فها هنا حركتان
تحصل باولاهما المادة والمبادي من حيث الوصول اليها تنتهي الحركة الاولى
ومن حيث الرجوع عنها مبدا الثانية ومن حيث التصرف فيها لترتيب الترتيب
المخصوص غاية الثانية وحقيقة النظر مجموع الحركتين وهما من جنس الحركة
في الكيف لتوارد الكيفيات على النفس ولا محالة يكون هناك توجه نحو المطلوب
وازالة لما يمنعه من الغفلة والصور المضادة والمنافية وملاحظة للمعقولات
ليوخذ البعض ويترك البعض وترتيب للماخوذ وغاية يقصد حصولها وكثيرا
ما يقتصر في تفسير النظر على بعض اجزايه او لوازمه اكتفا بما يفيد التمييز
او اصطلاحا على ذلك فيقال هو حركة الذهن الى مبادي المطلوب او حركته
عن المبادي الى المطلوب او ترتيب المعلومات للتادي الى مجهول ويراد بالعلم
الحضور عند العقل فيعم الظن والجهل المركب ايضا ويدخل التعريف بالفصل
وحده او بالخاصة وحدها بنا على انه يكون بالمشتق كالناطق والضاحك وفيه
مشابهة الترتيب والتركيب بين الموصوف والصفة او يخص التفسير بالنظر
المشتمل على التاليف والترتيب لندرة التعريف بالمفرد فلا يقدح خروجه
وقد يفسر النظر بملاحظة المعقول لتحصيل المجهول ويراد بالمعقول الحاصل عنده
العقل واحدا كان او اكثر تصورا كان او تصديقا علما او ظنا او جهلا مركبا فلا
يفتقر الى شي من التكلفات وفي كلام الامام ان نظر البصيرة اشبه شي بنظر
البصر فكما ان من يريد ادراك شي ببصره يقطع نظره عن ساير الاشيا ويحرك
حدقته من جانب الى جانب الى ان تقع في مقابلة ذلك الشي فيبصره كذلك من
يريد ادراك شي ببصيرته يقطع نظره عن ساير الاشيا ويحرك حدقة
عقله من شي الى شي الى ان يحصل العلوم المترتبة الى ذلك المطلوب ومن هنا قيل
النظر تجريد الذهن عن الغفلات بمعنى اخلايه عن الصوارف والشواغل العايقة
عن اشراق النور الالهي الموجب لفيضان المطلوب او تحديق العقل نحو المعقولات
طلبا لما بعده لفيضان المطلوب عليه والمتكلمون عرفوا النظر بانه الفكر الذي
يطلب به علم او ظن والمراد بالفكر حركة النفس في المعاني واحترز بقيد المعاني
عن التخييل اعني حركتها في المحسوسات لا الحركة الخيالية كما توهم والمراد بالحركة
القصدية ليخرج الحدس وكل ما كان من حركاتها غير مقصود فلا يسمى فكرا وايقاع
الفكر جنسا للنظر صحيح لانه في الاصطلاح المشهور كالمرادف للنظر لا اعم منه
حتى يمتنع تفسيره به فقول الامدي بزيادة في التعريف لا غنا بعدها عنه
فكانه قال النظر المذكور هو الذي يطلب به علم او ظن ساقط لعدم دلالة
العبارة على ما قاله ولم يمنع في التعريفات ان يقال الاشياء النظر الذي هو

وبالثانية الصورة

الصور

امتيازه

المؤدية

حيوان ناطق مع عدم صحة كون قولنا الذي هو الخ تفسيرا للنظر والفكر الا
بتكلف واعترض الامدي على هذا التعريف بان الظن قد لا يكون مطابقا وهو
جهل يمتنع ان يكون مطلوبا واجيب بان المطلوب هو الظن من حيث هو ظن وهو
اعم من غير المطابق وطلب الاعم لا يستلزم طلب الاخص اعني غير المطابق قال
فانظر ايها المكلف المخاطب وجوبا بان ترتب امورا معلومة عندك من احوال مطلوبك بلغ
المجهول من غيرها لتتوصل بها الى تحصيل ما جهلته منه بالكنه او بالوجه فان توصلت
بها الى معرفة مفرد سميت تلك الامور معرفا وقولا شارحا وان توصلت بها الى
تصديق وهو العلم بنسبة امر الى امر على جهة الثبوت او النفي سميت حجة ودليلا
مثال الاول قولك في شرح الانسان انه الحيوان الناطق ومثال الثاني قولك
في بيان حدوث العالم وهو ما سوى الله تعالى وصفاته كما يأتي العالم متغير
وكل متغير حادث فان ترتيب هاتين القضيتين المعلومتين على الوجه الخاص
وهو كون الصغرى موجبة والكبرى كلية يوصل من اتضح له بالبرهان صدقهما
الى العلم بان العالم حادث لاندراج الصغرى في حكم الكبرى تنبيه
الوجوب ماخوذ من تعبيره بصيغة الامر ومن المعلوم الواضح ان لا وجوب عندنا
الا بالشرع على ما رمز اليه بقوله فيما مر شرعا وجبا عليه ان يعرف ما قد وجبا
وعند المعتزلة يكون الوجوب تارة شرعيا وتارة عقليا الا ان الوجوب عندهم
هنا عقلي لا شرعي وعبارة شرح المقاصد لا خلاف بين اهل الاسلام في وجوب
النظر في معرفة الله تعالى اي لاجل حصولها بقدر الطاقة البشرية لانه امر مقدور
يتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق
فهو واجب شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق شرعيا كما هو راينا او عقلا ان كان
عقليا كما هو راي المعتزلة لئلا يلزم تكليف المحال اما كون النظر مقدورا فظاهر
واما توقف المعرفة فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظري الا ما
يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوب المعرفة فعندنا بالشرع للنصوص
الواردة فيه والاجماع المنعقد عليه واستناد جميع الواجبات اليه وعند المعتزلة
بالعقل لانها دافعة للضرر المظنون وهو خوف العقاب في الاخرة حيث اخبر جمع
كثير بذلك وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الصانع من
المحاربات ومهالك النفوس وتلف الاموال وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك
واجب عقلا كما اذا اردت سلوك طريق فاخبرت بان فيه عدوا او سبعا ورد بمنع
ظن الخوف في الاعم الاغلب اذ لا يلزم الشعور بالاختلاف وبما يترتب عليه من
الضرر ولا بالصانع وبما رتب في الاخرة من الثواب والعقاب والاخبار بذلك
انما يصل الى البعض وعلى تقدير الوصول لا رجحان لجانب الصدق لان التقدير عدم
معرفة الصانع وبعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام ودلالة المعجزات ولو سلم
ظن الخوف فلا نسلم ان تحصيل المعرفة به يفيد الامن لان احتمال الخطا قائم فخوف العقاب

اوالاختلاف

او الاختلاف بحاله والعناد باد فان قيل لا شك ان من حصل احسن حالا ممن لم
تحصل له لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت
المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في ورطة الضلال فيهلك ولهذا
قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء هذا بعد تسليم وجوب الاحسن المعرفة
وتقرير السؤال على ما ذكرنا تتميم الدليل المذكور لبيان وجوب المعرفة
وعلى ما في المواقف ونحوه ان الناظر احسن حالا من المعرض قطعا ابتداء دليل على وجوب
النظر عقلا واورد على هذا الاستدلال اشكالات بعضها غير مختص به ولا
يفتقر الى حله لكونه منعا على مقدمات مبينة مقررة مثل افادة النظر العلم
مطلقا وفي الالهيات وبلا معلم وامكان تحقق الاجماع ونقله وكونه حجة
وبعضها مختص به مفتقر الى دفعه وهي خمسة الاولى ان وجوب المعرفة
فرع امكان ايجابها وهو ممنوع لانه ان كان للعارف كان تكليفا بتحصيل الحاصل
وهو محال وان كان لغيره كان تكليفا للغافل وهو باطل والجواب ان امكانه
ضروري والشبهة مدفوعة بان الغافل من لم يبلغه الخطاب او بلغه ولم يفهمه
لا من لم يكن عارفا بما كلف بمعرفته وتحقيقه ان المكلف يعرفه ان للعالم
صانعا قديما متصفا بالعلم والقدرة مثلا يكون عارفا بمفهومات هذه
الالفاظ مكلفا بتحصيل هذا التصديق وتصور تلك المفهومات تقيد بالـ
الطاقة البشرية الثاني انا لا نسلم قيام الدليل على وجوب المعرفة
اما بالنص مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فانه ليس قطعي الدلالة
اذ الامر قد يكون لا للوجوب واما الاجماع فانه ليس قطعي السند اذ لم ينقل
بطريق التواتر بل غايته الاحاد فللخصم ان يمنعه بل يدعي الاجماع على انه
يكفي التصديق علما كان او ظنا او تقليدا فان الصحابة والتابعين رضي الله
عنهم كانوا يكتفون من العوام بالتقليد والانقياد ولا يكلفونهم التحقيق
والانتقاد والجواب ان الظن كاف في الوجوب الشرعي على ان الاجماع عليه
متواتر اذ بلغ ناقلوه في الكثرة حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فيفيد القطع
وما ذكره من الاجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك وانما هو اكتفاء
بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية على ما اشير اليه بقوله تعالى
ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله من غير تلخيص العبارة
في ترتيب المقدمات وتحقيق شرائط الانتاج وتحرير المطالب بادلتها
وتقرير الشبه باجوبتها على انه لو ثبت جواز الاكتفاء في حق البعض
فهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة هذا والحق
ان المعرفة بدليل اجمالي يرفع الناظر عن حضيض التقليد فرض عين
لا مخرج لاحد من المكلفين عنه وبدليل تفصيلي يتمكن معه من ازالة
الشبهة والزام المنكرين وارشاد المسترشدين فرض كفاية لا بد من ان

المعرفة



يقوم به البعض الثالث انا لا نسلم ان المعرفة الكاملة لا تحصل الا بالنظر بل قد
تحصل بالتعليم على ما يراه الشيعة او بتصفية الباطن بالرياضات
والمجاهدات على ما يراه المتصوفة والجواب انا نعلم بالضرورة ان تحصيل
غير الضروري من المعلوم يفتقر الى نظر ما ظاهرا او خفيا اما التعليم فظاهر
لانه ليس الا اعانة العقل بالارشاد الى المقدمات ورفع الشكوك والشبهات
وقد شبهوا نظر البصيرة بنظر الباصرة وقول المعلم بالضوء الحسي فكما لا يتم
الابصار الا بهما لا تتم المعرفة الا بالنظر والتعليم وكذا الكلام في المعصوم
اذ لا يكفي في صدق اخبار معصوم اخر ما لم ينته الى نظر العقل واما الالهام
فلانه لا يثق به صاحبه ما لم يعلم انه من الله تعالى وذلك بالنظر وان لم
يقدر على العبارة عنه واما تصفية الباطن فلانه لا عبرة بها الا بعد
طمانينة النفس في المعرفة وذلك بالنظر على انه لو ثبت حصول المعرفة
بدون النظر لم يضرنا لانا انما ندعي الاحتياج اليه في حق الاعم الاغلب
وهذا لا يمتنع لظهور كونه بطريق العادة الرابع ان المعرفة واجبة مطلقا
فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد
الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول
المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل والجواب ان ليس معنى الوجوب على كل
تقدير عموم التقادير والاحوال والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا
اذ لا يجب على تقدير الاتيان به ولان وجوب الصوم مثلا مطلق بالقياس
الى النية مقيد بالقياس الى كون المكلف مقيما غير مسافر حتى لا يجب الاقامة
وكذا وجوب الحج مقيد بالاستطاعة فلا يجب تحصيلها مطلق بالنسبة الى
الاحرام ونحوه من الشرائط فيجب بل معناه الوجوب على تقدير وجود المقدمة
وعدمها ووجوب المعرفة ليس مقيدا بالنظر بمعنى انه لو نظر يجب المعرفة والا
فلا فيكون مطلقا واما بالنسبة الى الشك او عدم المعرفة فمقيد اذ لا وجوب
على العارف فلا يكون تحصيل الشك او عدم المعرفة واجبا وبه يندفع اشكال
اخر هو نقض الدليل بها الخامس انا لا نسلم ان مقدمة الواجب المطلق يلزم
ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشيء مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم
وجوبها فان قيل ايجاب الشيء بدون مقدمته تكليف بالمحال ضرورة استحالة
الشيء بدون ما يتوقف عليه قلنا المستحيل وجود الشيء بدون وجود
المقدمة لا التكليف به واما التكليف بوجوب الشيء بدون وجوب مقدمته
فلا استحالة فيه فان قيل لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا
مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اي على تقديري وجود المقدمة
وعدمها ولا خفاء في انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به حينئذ
تكليفا بالمحال قلنا عدم جواز ترك الشيء شرعا قد يكون لكونه لازما

للواجب

للواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه وهذا لا يقتضي كونه مامورا به
متعلقا بخطاب الشارع على ما هو المتنازع والجواب تخصيص الدعوى وهو ان المامور
به اذا كان شيئا ليس في وسع العبد الا بمباشرة اسباب حصوله كان ايجابه
ايجابا لمباشرة السبب قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الالة
وحز الرقبة مثلا وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل كيفية
فلا معنى لايجابه الا ايجاب سببه الذي هو النظر وليس هذا مبنيا على
امتناع التكليف بالمحال حتى يرد الاعتراض بانه جائز عندكم واعلم انه
لما كان المقصود وجوب النظر شرعا وقد وقع الاجماع عليه كما هو جوابه
فلا حاجة الى ما ذكروا من المقدمات ودفع الاعتراضات بل لو قصد
اثبات مجرد الوجوب بدون ان يكون به دليل قطعي يكفي التمسك بظواهر
النصوص كقوله تعالى فانظر الى اثر رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها
قل انظروا ماذا في السموات والارض وما خلق الله من شيء الى غير ذلك انتهى
تتمة احتج المعتزلة على ان وجوب النظر بالعقل لا بالشرع بانه
لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام
المناظرة اذ للمكلف حين يامره النبي بالنظر في معجزاته وفي جميع ما تتوقف
عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه ان يقول
لا انظر ما لم يجب النظر علي فان ما ليس بواجب علي الاقدام عليه ولا يجب
علي النظر ما لم يثبت الشرع عندي اذ المفروض ان لا وجوب الا به ولا
يثبت الشرع عندي ما لم انظر لان ثبوته نظري فيتوقف كل واحد من
وجوب النظر وثبوت الشرع على الاخر وهو محال فان قيل قوله لا انظر
ما لم يجب ليس بصحيح لان النظر لا يتوقف على وجوبه قلنا نعم الا انه
لا يكون للنبي حينئذ الزامه النظر لانه لا الزام بغير الواجب وهو المعنى بالافحام
واجيب اولا بالنقض لانه مشترك الالزام وتحقيقه اي النقض الجاء الخصم
الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفي ما هو الحق عنده في صورة
وتقريره ان للمكلف ان يقول على مقتضى مذهبهم لا انظر ما لم يجب علي النظر
عقلا ولا يجب علي عقلا ما لم انظر لان وجوبه نظري فيفتقر الى ترتيب
المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد العلم مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان
بطريق الاستدلال لانه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا فلولا افادته
ذلك لم يكن في جعله مقدمة لها فائدة فان قيل بل هو من النظريات
الجلية التي يتنبه لها العاقل بادنى التفات او اصغاء الى ما يذكر من
من المقدمات قلنا لو سلم فله ان لا يلتفت ولا يصغي فيلزم الافحام
وثانيا بالحل وهو تعيين موضع الغلط وذلك ان صحة الزامه النظر
انما يتوقف اي على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر

من

النزاع

لا علي علمه بذلك والمتوقف علي النظر هو علمه بتحققهما في نفس الامر فهو ان اراد
نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وان اراد العلم
بهما لم يصح قوله لا يجب علي ما لم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف
علي العلم بالوجوب ليلزم توقفه علي العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب
يتوقف علي الوجوب لان العلم بثبوت شي فرع ثبوته في نفسه فانه اذا
لم يثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلا لا علما فلو توقف الوجوب
علي العلم بالوجوب لزم الدور ولزم ايضا ان لا يجب علي الكافر شي بل
نقول الوجوب في نفس الامر يتوقف علي ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع
ثابت في نفس الامر علم المكلف ثبوته او لم يعلم نظر فيه او لم ينظر وكذلك
الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور
التكليف لا من لم يصدق به كما مر وهذا معني ما قيل ان شرط التكليف
هو التمكن من العلم به لا العلم به فالمسبب وبهذا انحل ايضا بيته ثم
الاشكال عن المعتزلة فيقال لهم لا يجب النظر علي ما لم انظر باطل
لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف علي علم المكلف بالوجوب
والنظر فيه انتهي قال الشارح صرح المحققون بان النية من الاعمال
القلبية لا تحتاج الي نية لئلا يلزم التسلسل وترددوا في المعرفة
فقال بعضهم ان احتياجها للنية محال لان النية قصد المنوي وانما
يقصد المرء ما يعرف فيلزم ان يكون عارفا قبل المعرفة وقال بعضهم
ان احتياجها اليها ممكن وتردد والي دليل الاول بما حاصله ان كان المراد
بالمعرفة مطلق الشعور فهو مسلم وان كان المراد النظر في الدليل فلا لان
كل ذي عقل يشعر مثلا بان له من يدبره واذا اخذ في النظر في الدليل
عليه ليتحققه لم تكن النية حينئذ محالا انتهي قلت وحاصله
ان المحالية انما تثبت لو كان المطلوب معرفته مجهولا من جميع الوجوه
اذ يستحيل حينئذ التوجه اليه وقصده اما لو فرضنا ان المطلوب معلوم
من وجه ما كتصورنا الله تعالى بانه المدبر لنا ثم قصدنا التوجه الي معرفته
من وجه اخر كما ليته وقادريته فلا استحالة حينئذ تتمة
قضية كلامه افادة النظر العلم وهو الصواب الذي عليه الملّيون ومنعها
السمنية مطلقا والمهندسون في الالهيات وتمسكوا علي المنع بوجوه
الاول ان الحكم بان النظر يفيد العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما باطل
اما الاول فلانه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف كسائر الضروريات
ولكان مثل قولنا الواحد نصف الاثنين في الوضوح من غير تفاوت لان
التفاوت دليل الاحتمال والاشتباه وهو ينافي الضرورة وكلا اللازمين
منتف لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت واما الثاني فلانه لو كان

نظريا لكان اثباته بالنظر وفيه دور من جهة توقفه علي الدليل وعلي استلزامه
المدلول وهو معني الافادة وتناقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وليس
بمعلوم لكونه مطلوبا وهذا معني قولهم اثبات النظر بالنظر تناقض واجيب
باننا نختار انه ضروري ولا نسلم امتناع الاختلاف والتفاوت في الضروريات
مطلقا بل ذلك في الضروريات التي لا سبب لها ككون الكل اعظم من الجزء اما ما لها
سبب كهذا فقد يختلف فيها جمع من العقلا لخفا في تصورات الاطراف وعسر في
تجريدها عن اللواحق اما نفس ظهور الحكم وقد يقع فيها التفاوت لتفاوتها
في ذلك وفي كثرة التفات النفس اليها وحاصله ان ما له سبب لا يدركه علي
وجه الا من شاركه في سببه كخلاف هذا الطعام مثلا لا يدركها ضرورة
الا من شاركه في سببه الذي هو ذوقه وفقد السبب في مسئلتنا هو العثور
علي النظر الصحيح المطلع علي وجه الدليل او نختار انه نظري يثبت بنظر
مخصوص ضروري المقدمات ابتداء فانهما من غير لزوم دور وتناقض بان
يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث ان هذا الترتيب المخصوص او المعلوم
المرتبة نظر اذ لا معني له سوى ذلك ثم انه يفيد بالضرورة العلم بان العالم
حادث ينتج ان نظرا ما يفيد العلم علي ما ادعاه الامام وان تثبت اثبات
القاعدة الكلية علي ما ادعاه الآمدي قلنا معلوم بالضرورة ان هذه الافادة
ليست لخصوصية هذه المادة بل لصحة النظر المخصوص مادة وصورة وكونه
علي شرائطه فكل نظر يكون كذلك يفيد العلم وهو المطلوب الثاني ان العلم
بان الاعتقاد الحاصل عقب النظر علم ان كان ضروريا لم يظهر اي لم يقع عقب
النظر خلاف ذلك او لم يظهر بعده خلاف ذلك لامتناع ان يقع او يظهر
خلاف الضروري واللازم باطل لان كثيرا من الناس لا يحصل عقب نظرهم الا الجهل
وكثيرا ما ينكشف للناظر خلاف ما حصل من نظره ويظهر خطاؤه ولذلك تنتقل
المذاهب وان كان نظريا افتقر الي نظر اخر يفيد العلم بانه علم ويتسلسل
واجيب باننا نختار انه ضروري ولا نسلم ظهور الخلاف من هذا النظر
وبعده اذ الكلام في النظر الصحيح ولا نزم الخفي خفي قطعا او نختار انه نظري
ولا نسلم افتقاره الي نظر اخر فان النظر الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة
افاد العلم بان ذلك علم لا جهل او ظن وكذا افاد العلم بعدم المعارض اذ لا يتصور
المعارض للنظر الصحيح من القطعيات وبهذا تندفع شبهة اخرى وهي ان النظر
لو افاد العلم فلا بد ان يكون مع العلم بعدم المعارض ثم ان العلم بعدم المعارض ليس
بضروري اذ كثيرا ما يظهر المعارض علي نظري فيفتقر الي نظر اخر يتوقف علي
العلم بعدم المعارض ويتسلسل الثالث ان النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب
لئلا يلزم طلب الحاصل فلو كان مفيدا للعلم اي مستلزما له عقلا او عادة لما
كان مشروطا بعدمه ضرورة امتناع كون الملزوم مشروطا بعدم اللازم

واجيب بان معني الاستلزام ههنا الاستعقاب عقلا او عادة بمعني انه يلزم
حصول العلم بالمطلوب عند تمام النظر فالملزوم للعلم انتما و والمتنزوط
بعدم العلم نبتاو الرابع لو افاد النظر العلم بمعني لزومه عقيبه عقلا
عقلا او عادة لقبح التكليف بالعلم لكونه بمنزلة الضروري في الخروج
عن القدرة والاختيار وعن استحقاق الثواب والعقاب واجيب
بعد تسلم قاعدة القبح العقلي وبان التكليف انما يكون بالافعال دون
الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم عند المحققين من الكيفيات
دون الافعال فالتكليف لا يكون الا بتحصيله وذلك بمباشرة الاسباب
كصرف القوة والنظر واستعمال الحواس هذا وبالجملة فالعلم النظري متعدد
التحصيل والترك بخلاف الضروري ولزومه بعد تمام النظر لا ينافي
ذلك ومن ها هنا امكن في القضية النظرية اعتقاد النقيض بخلاف
القضية البديهية الخامس ان اقرب الاشيا الي الانسان اتصالا ومناسبة
هو نفسه التي يشير اليها بقوله انا وقد كثر فيها الخلاف ولم يحصل من النظر
الجزم بانها هذا الهيكل المخصوص وان كان هذا هو المعتمد للمحققين
ام اجزا لطيفة سارية فيه او جزء لا يتجزى في القلب او جوهر مجرد متعلق به
او غير ذلك فكيف فيما هو ابعد كالسما ويات والعناصر وعجايب المركبات وابعد
كالمجردات والالهيات من مباحث الذات والصفات واجيب بان ذلك انما
يدل علي صعوبة تحصيل هذه العلوم لا علي امتناعها والمتنازع هو الامتناع
لا الصعوبة السادس لو افاد النظر العلم في التصديق في الالهيات لكان شرطه
وهو التصور متحققا لكنه منتف اما بالضرورة فظاهر واما بالكسب فلان
الحد ممتنع لامتناع التركيب والرسم لا يفيد تصور الحقيقة واجيب بان
الرسم قد يفيد تصور الحقيقة وان لم يستلزمه ولو سلم فيكفي للحكم تصور
المحكوم عليه بوجه ما السابع ان العلم بوجود الواجب هو الاساس في الالهيات
ولا يمكن اكتسابه بالنظر لانه يستدعي دليلا يفيد امرا ويدل عليه وذلك
اما نفس ثبوت الصانع او العلم به والا لما كان دليلا عليه فان كان الاول
لزم من انتفايه انتفاوه ضرورة انتفا المفاد بانتفا المفيد وان كان الثاني
لزم من عدم النظر في الدليل ان لا يكون دليلا لان هذا وصف اضافي لا يعرض
الا بالاضافة الي المدلول الذي فرضناه العلم وهو منتف عند عدم النظر
واجيب بانا لا نعني بكون الدليل مفيدا للشي وموجبا له انه يوجده ويحصله
علي ما هو شان العلة بل انه من حيث متي وجد ذلك الشي ومتي نظر فيه علم
ذلك الشي وحاصله ان وجوده مستلزم لثبوته والنظر فيه مستلزم للعلم
به ومعلوم ان انتفا الملزوم لا يوجب انتفا اللازم وان عدم النظر فيه
لا ينافي كونه بحيث متي نظر فيه علم المدلول تكميل ورد علي جميع الوجوه

التي

التي تمسكوا بها فيما مر بل علي كل ما يحتج به لاثبات ان النظر لا يفيد العلم ان العلم
بكون النظر غير مفيد ان كان نظريا مستفادا من شي من الاحتجاجات يلزم
التناقض اذ النظر قد افاد العلم في الجملة وان كان ضروريا والوجوه المذكورة
تنبيها عليه لزم خلا فاكثر العقلا في الحكم الضروري وهو باطل بالضرورة
وانما الجايز خلاف جمع من العقلا وهو لا يستلزم خلاف الاكثر فان قيل
نحن نعترف بان الاحتجاج لا يفيد العلم لكن لما احتججتم علي الافادة احتججنا
علي نفي الافادة معارضة للفاسد بالفاسد قلنا ما ذكرتم من الوجوه
ان افادت فساد كلا منا كان النظر مفيدا للعلم وهو المطلوب وان لم يفد كان
لغوا وبقي ما ذكرنا سالما عن المعارض تكملة ذكر الامام انه لا نزاع في افادة
النظر الظن وانما النزاع في افادته اليقين الكامل قلت والصواب انه
يفيده اذا كانت قطعي المقدمات كما تقرر قال سعد الدين وينبغي ان لا تكون
العدديات محل خلاف اصلا تتمة اختلف القايلون بافادة النظر
العلم هل العلم بالنتيجة يعقب العلم بوجه الدلالة ام يحصل معه دفعة
وعلي الثاني فهل حصوله معه بعلم واحد يتعلق بهما معا ام بعلمين خلافا
ويأتي بعد في الفايدة ما يعلم منه الراجح فايدة علم من اطلاقه طلب
النظر كفاية النظر الصحيح في معرفة الله تعالي من غير توقف علي المعلم ويدل
عليه ان العاقل اذا علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله مخصص علم ان العالم له
مخصص سوا كان هناك معلم او لم يكن خلافا للاسماعيلية من الملاحدة فانهم
يوجبون عليه تعالي نصب الامام ويحيلون خلو زمان من الازمنة عن
وجود امام معصوم يهدي الخلق الي معرفة الله تعالي ويعلمهم طريق
النجاة ويرشدهم الي الخيرات ويحذرهم من السيات ويقولون لا يمكن معرفة
الله تعالي الا من قول المعلم المعصوم ولهذا سموا بالتعليمية ثم افترقوا
فرقتين فرقة قالوا العقل لا يهتدي الي معرفة الله تعالي اصلا بل هو
معزول بالكلية عن المطالب الالهية وفرقة قالوا العقل ليس بمعزول
عن الوقوف علي الامور الالهية بالكلية لكن غير مستقل بالمعرفة فلا بد من
امام يرشده الي وجوه الادلة ويوقفه علي دفع الشبه ودفع الشكوك
ونسبة عقل الامام الي عقول الناس كنسبة الشمس الي الابصار فكما ان
الابصار لا تقوي علي ادراك المبصرات في الظلمة فاذا طلعت الشمس
تقوي الابصار بنور الشمس فيمكنها ادراك المبصرات كذلك عقول
الناس عن ادراك المعارف الالهية وبوجود الامام تقوي عقولهم
بعقل الامام فاقتدروا علي ادراك المعارف واحتجوا علي ذلك بوجهين
الاول ان الخلاف والجدال مستمر بين العقلا في المطالب الالهية ولو كفي
العقل في ذلك لما استمر ذلك بين العقلا فيها واللازم باطل بالضرورة

فائدة

٤٧

تكذا الملزوم فلا بد من حاكم غير العقل وهو الامام المعصوم الثاني ان الانسان
وحده لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم كعلم الحياكة والخياطة والنحو والنجوم
بل لا بد من استناد بهديه واذا كان حالهم كذلك في اضعف العلوم فما
ظنك باصعبها وهي معرفة الله تعالى وصفاته واحكامه واجيب
عن الاول بان العقلا المختلفين ما اتوا بالنظر الصحيح من الطرفين اذ لو
اتوا به منهما ما استمر الخلاف ولا الجدال بينهم وعن الثاني بانه لا نزاع
في العسر والصعوبة وانه لو كان معلم يوقف الناس على المبادي ويطلعهم
على المقدمات التي تتالف منها الحجج ويعلمهم كيفية الاحتجاج ويزيل عنهم
الشكوك والشبه كان اوفق واروح للنفس واسهل على الخاطر
انما النزاع في امتناع استقلال العقل بالنظر دونه وما ذكرتم من الحجة
لا يدل عليه ويدل لنا وجوه الاول انه قد ثبت افادة النظر الصحيح
المقرون بالشرايط العلم على الاطلاق سوا كان في المعارف الالهية
او غيرها وسوا كان معه معلم اولا واما امكانه تحصيل المقدمات الضرورية
وترتيبها على الوجه المنتج معرفة صناعة المنطق فمعلوم بالضرورة
الثاني ان نظر المعلم ايضا لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى اخر
ويتسلسل الا ان يخص الاحتياج الى المعلم بغير المعلم ويجعل نظر المعلم
كافيا لكونه مخصوصا بتاييد الهي او تنتهي سلسلة التعليم الى المعلم
المستند علمه الى الوحي الثالث ان ارشاد المعلم لا يفيد الا بعد العلم
بصدقه وصدقه اما ان يعلم بالنظر فيكون النظر كافيا في المعرفة حيث
افاد صدق المعلم المفيد للمعرفة واما ان يعلم بقول ذلك المعلم فيدور
لان قوله اي اخباره عن كونه صادقا لا يفيد كونه كذلك الا بعد العلم
بانه صادق البتة واما بقول معلم اخر وهكذا الى ان يتسلسل وربما
اجابوا بانهم لا يجعلون العقل مستقلا بافادة المعرفة ليلزمنا العلم بكونه
صادقا لا يكذب البتة بل يجعلون المفيد هو النظر المقرون بارشاده الى الادلة
ودفع الشبه لكون العقول ناصرة عن الاستقلال وبذلك تفتقر الى امام
يعلمنا الادلة ودفع الشبه ليحصل لنا بواسطة تعليمه وقوة عقولنا
معرفة الحقايق الالهية التي من جملتها كونه اماما يستحق الارشاد والتعليم
ابتداء لا يخفى عليك ان هذه الاوجه بتقدير تمامها انما تبطل الاحتياج
الى المعلم في حصول المعرفة واما لو ارادوا الاحتياج اليه في حصول النجاة
بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا تفيد النجاة ما لم يتصل بالنظر ولم يكن فتعلم
ماخوذا من معلم وامتثالا لامر على ما قال عليه الصلاة والسلام امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع قوله في التنزيل فاعلم انه لا اله
الا الله وقد نقل هوا قد احد وكثير من المعترفين بالصانع ووحدانيته

كانوا

كانوا كافرين بنا على عدم اخذهم ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم وامتثالهم امره فطريق
الرد عليهم ان يقال حاصل ما ذكرتم الاحتياج في النجاة الى معلم علم صدقه
بالمعجزات وذلك هو النبي عليه الصلاة والسلام وكفى به اماما ومرشدا الى
قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم
وتتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بما امته قاله في شرح المقاصد
فائدة يشترط للنظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرايط العلم من الحياة
والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امران احدهما عدم العلم بالمطلوب
اذ لا طلب مع الحصول وثانيهما عدم الجهل المركب بالمطلوب اعني عدم الجزم
بنقيضه لان ذلك يمنعه من الاقدام على الطلب اما لان النظر يجب ان
يكون مقارنا للشك على ما هو راي ابي هاشم كما مر والجهل المركب
مقارنه للجزم بينهما تضاد واما لان الجهل المركب صارف عنه كالاكل
مع الامتلا على ما هو راي الحكماء والقاضي فان قيل لو كان النظر مشروطا بعدم
العلم بالمطلوب لما جاز النظر في دليل ثان وثالث لحصول العلم بالدليل
الاول قلنا اجيب بان ذلك انما يشترط حيث يقصد بالنظر طلب العلم
او الظن وهو غير متعين اذ كثيرا ما تورد صورة النظر والاستدلال لا ل
لا لذلك لغرض اخر عايد الى النظر وهو زيادة الاطمينان بتعاضد بل له
الادلة او الى المتعلم بان يكون ممن يحصل له استعداد القبول باجتماع الادلة
دون كل واحد وبهذا الدليل يظهر دون ذاك الا ان الاذهان مختلفة في قبول
اليقين فربما يحصل للبعض من دليل وللبعض الاخر من دليل اخر وربما يحصل
من الاجتماع كما في الاقناعيات واما النظر الصحيح فيشترط فيه ان يكون
نظرا في الدليل دون الشبهة وهي ما يظن دليلا وليس به وان يكون النظر
فيه من جهة دلالته وهي الامر الذي بواسطته ينتقل الذهن من
الدليل الى المدلول فاذا استدللنا بالعالم على الصانع بان نظرنا في العالم
وحصلنا من احواله قضيتين احداهما ان العالم حادث والاخرى ان كل حادث
فله صانع فيحصل من ترتيبهما ان العالم له صانع فالعالم هو الدليل عند
المتكلمين لا نفس المقدمتين المرتبتين على ما هو اصطلاح المنطق كما مر
وثبوت الصانع مدلول الدليل وكون العالم بحيث يفيد النظر فيه العلم
بثبوت الصانع هو الدلالة وهذه الاربع امور متغايرة بمعنى ان المفهوم
من كل منها غير المفهوم من الاخر فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة بحسب
الاضافة قال حجة الاسلام رحمه الله لما كانت جهة الدلالة في القياس
هو التفطن لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة اشكل على الضعفا فلم
يعرفوا ان وجه الدلالة عين المدلول او غيره ولكن ان المطلوب هو
المدلول المستنتج وانه غير التفطن لوجوده في المقدمة بالقوة

وامكان العالم او حدوثه الذي هو سبب الاحتياج الى المؤثر هو جهة الدلالة صح

وبالجملة فالمشهور من الاختلاف في هذا البحث هو الاختلاف في مغايرة الدلالة
جهة للمدلول ويتفرع على الاختلاف في تغاير العلم بهما على ما قال الامام الرازي
وغيره ان العلم بوجه دلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول فيه خلاف
والحق المغايرة لتغاير المدلول ووجه الدلالة وملخصهما ان للنظر في الشي
اضدادا تخصه واضداد تعمه وغيره فالخاصة كل ما يوجب اخطار المنظور
فيه بالبال كالعلم به والجهل المركب به لانه لو نظر معهما لزم تحصيل الحاصل
وكالشك فيه والظن والوهم لانه متى نظر في طرفه لم يخطر ببالة الطرف
الاخر وهل عدم الخطور للطرف الثاني الموجب للتنافي عقلي او عادي
فيه تردد للمتكلمين والاضداد العامة ما لا يخطر معها المنظور فيه بالبال
كالموت والنوم والنسيان وما في معناها ولا بد من انتفا الجميع في افادة
النظر اذ هو معناد للعلم وجملة اضداده خاصة في كيفية افادة
النظر العلم فعند الشيخ الاشعري وجمهور اهل السنة هي بخلق الله تعالى
العلم عقب النظر الصحيح بطريق اجرا الله العادة اي تكرر ذلك دايما من غير
وجوب بل مع جواز ان لا يخلقه على طريق خرق العادة وذلك لما سيجي
من استناد جميع الممكنات الى قدرة الله سبحانه وتعالى واختياره ابتدا
وان المختار لا يكون واجبا ثم القايلون بهذا المذهب فرقتان فرقة
اعتقدت حصوله عقب النظر بمحض القدرة من غير ان تتعلق
به قدرة العبد وانما قدرته على احضار المقدمتين وملاحظة وجود
النتيجة فيهما بالقوة وفرقة اعتقدت حصوله عقب النظر بالكسب
والقدرة الحادثة قلت وقول الفرقة الاولى ابعد من مذهب الاعتزال
والثاني وارتق بمذهب اهل الحق من عدم تعلق القدرة الحادثة
بالمقدور في غير محلها كما يأتي بيانه ان شا الله تعالى وعند القاضي ابي
بكر الباقلاني في احد قوليه وامام الحرمين واختاره الرازي وذكر حجة
الاسلام الغزالي انه المذهب عند اكثر اصحابنا وانه الاول مذهب بعضهم
هي باستلزام النظر العلم بالنتيجة بطريق الوجوب العقلي الذي لا بد منه
من غير ان يكون النظر علة له كما هو راي الحكما او مولدا كما هو راي المعتزلة
وللقاضي قول اخر وانه نفيه الشيخ واستدل الامام الرازي على الوجوب
بان من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حصول هذين العلمين
في الذهن يمتنع عقلا ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري
وكذا في جميع اللوازم مع الملزومات وعلى بطلان التوليد بان العلم في نفسه
ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته وحينئذ
يتوجه على مختاره الاعتراض بان حصول العلم عقب النظر اذا كان فعل
القادر المختار امتنع ان يكون واجبا عقليا فان المختار هو الذي ان شا

قاطرة

فيمتنع

وان شئا

وان شئنا تركه من غير وجوب عليه او عنه لا ينافي المراد الوجوب بالاختيار على ما هو
مقرر بين القوم لانا نقول تجيبه بجوز ان لا ينافي بان لا تتعلق به القدرة
والاختيار ويكون هذا هو المذهب الاول بعينه والجواب الحق ان وجوب
الاثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه عن اثر اخر كالنظر لا ينافي كونه
اثر المختار جائز الفعل والترك بان لا يخلقه ولا ملزومه لا بان يخلق الملزوم
ولا يخلقه كساير اللوازم الممكنة مثل وجود الجوهر لوجود العرض وتحقيقه
ان جواز الترك اعم من ان يكون بوسط او بلا وسط وان جواز ترك المقدور
لا يمتنع ان يكون مشروطا بارتفاع مانع هو ايضا مقدور وهذا كالمتولدات
عند من يقول من المعتزلة بكونهما بقدرة العبد وانما المنافي له امتناع انفكاكه
عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه اصلا ولو صح هذا الاعتراض لارتفعت
علاقة التلازم بين الممكنات فلم يكن تصور الابن مستلزما لتصور الاب
ووجود العرض مستلزما لوجود الجوهر الى غير ذلك والحاصل ان لزوم العلم
بطريق النظر عقلي عند القاضي ومن معه حتى يمتنع الانفكاك كتصور
الاب لتصور الابن وعادي عند الاولين حتى لا يمتنع الانفكاك بطريق
خرق العادة كالاحراق للنار وعند الفلاسفة هي بطريق الايجاب
العقلي على معنى ان النظر علة موجبة للعلم عقيبه لتمام القابل مع دوام الفاعل
وذلك لان النظر بعد الذهن لفيضان العلم عليه من عند واهب الصور
الذي هو عندهم العقل الفعال المنتقش بصور الكاينات المفيض على
نفوسنا بقدر الاستعداد عند اتصالها به وزعموا ان اللوح المحفوظ والكتاب
المبين في لسان الشرع عبارة عنه والطائه بابطال وجود مؤثر
غير الله تعالى وسياتي وعند المعتزلة هي بطريق التوليد ومعناه ان
يوجب فعلا لفاعله فعلا اخر كحركة اليد لحركة المفتاح فالنظر على اي
تفسير فسر فعل للناظر يوجب فعلا اخر له هو العلم اذ يعني الفعل ها هنا
الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التاثير ليرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل
وكذا النظر على اكثر التفاسير الاتري ان الحركة ايضا ليست كذلك
واستثنوا منهم الله من ذلك النظر التذكري فقالوا فيه بتولد القاضي للامام
واتفقوا على ان حركة اليد مع حركة المفتاح فعلان لواحد واحد وسياتي
ادلة ابطال التوليد الا ان بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا
احتج على بطلانه هنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا منا ومنهم فكذا النظر
ابتدا لاشتراكهما في النظرية واعترض عليه بان هذه الحجة لا تفيده يقينا
لكونه عايدا الى القياس الشرعي وان ادي بصورة قياس منطقي بان يقال لو كان
النظر مولدا لكان التذكر مولدا لعدم الفرق والملازم باطل وفاقا فكذا الملزوم
ولا التزاما لانهم انما قالوا بالحكم اعني عدم التوليد في الاصل اعني التذكري

لعلة لا توجد في الفرع اعني ابتدا النظر وهي كونه حاصلا بغير قدرة العبد واختياره حتي لو كان التذكر بقصد العبد لكان مولدا فيجيبه الخاصل ان هذا قياس مركب وهو ان يكون حكم الاصل متفقا عليه بين المستدل والخصم لكن يعلل عند كل منهما بعلة اخرى والخصم بين منع وجود الجامع من الاصل والفرع اذا ابتدا النظر لا يشاركه في عدم المقدورية وبين منع وجود الحكم في الاصل اي لا نسلم ان التذكر لا يولد العلم عند كونه بقدرة العبد وانما ذلك عند كونه سانحا للذهن من غير قصد العبد فانه حينئذ يكون فعلا لله تعالى فلو قلنا بتوليد العلم عنه لكان ايضا فعل الله تعالى فلا يصح تكليف العبد به وفي نهاية العقول ما يشعر بان علة عدم التوليد في التذكر هو لزوم اجتماع الموجبين على اثر واحد لانه قال التذكر عبارة عن وجود علمين احدهما العلم بالمقدمات التي سبقت والاخر العلم بانه كان قد انتج بتلك العلوم شيء ليس احد العلمين اولي بالتوليد من الاخر فيلزم ان يكون كل منهما مولدا للعلم بالنتيجة وهو محال ويجوز ان تكون العلة هي لزوم حصول الحاصل اذ التذكر انما يكون بعد النظر وقد حصل به العلم وعلى هذا لا يكون التذكر مفيدا للعلم اصلا فان قلت علم مما مر ان النظر الجهل قلت القايلون بان النظر الصحيح المقرون بشرايطه يستلزم العلم اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اي الاعتقاد الغير المطابق فقال الامام رحمه الله يستلزمه وهو راي المناطقة وصححه بعضهم لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر استحال ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وقيل ان كان الفساد مقصورا على المادة استلزمه والا فلا اما بيان الاول فلان لزوم النتيجة القياس المشتمل على الشرايط ضروري ابتدا او انتهاء سواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة كما في المثال المذكور واما بيان الثاني اي من شقي التفصيل فلانا نعني بفساد الصورة انه ليس من الضروب التي تلزمها النتيجة والصحيح عند المتكلمين انه لا يستلزم الجهل اما عند فساد الصورة فظاهر كما مر واما عند فساد المادة فقط بان تكون الصورة من الضروب المنتجة فلان اللازم من الكاذب قد لا يكون كاذبا كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب وكل ما هو اثر الموجب فهو حادث فانه يستلزم ان العالم حادث وهو حق مع كذب القياس بمقدمتيه ثم قد يفيد الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم فيستغني عن المؤثر والتحقيق انه لا نزاع لان الفاسد صورة لا يستلزم بالاتفاق والفاسد مادة فقط قد يستلزم وقد لا يستلزم فمراد الامام رحمه الله الايجاب الجزئي كما في المثال المذكور ومرادنا نفي الايجاب الكلي بعدم الملزوم في بعض المواد والقايلون بانه لا لزوم اصلا يريدون ان اللزوم الذي مناط صحته في الشبهة بمعنى ان الشبهة

المنظور

تذكره

الصحيح يفيد العلم عادة او عقلا على ما مر وان فهذا النظر الفاسد يفيد الجهل اه صح

بلغ



٥٥
٦

المنظور فيها ليس لها لذاتها صفة ولا وجه يكون مناطا للملازمة بينها وبين المطلوب والا لما انتفت الدلالة بظهور الغلط ولكان المحققون بل المعصومون عن الخطا اولى بان يستلزم نظرهم في الشبهة الجهل بناء على انهم احق بالاطلاع على وجه الدلالة فيها وهذا بخلاف الدليل فان له صفة ووجها لاجله في ذاته هو مناط استلزامه المطلوب عند حصول الشرايط واما اللازم العايد الى اعتقاد الناظر في بعض الصور كما اذا اعتقد حقيقة المقدمات في المثال المذكور فلا نزاع فيه واعترض الامام بان عدم حصول الجهل للمحقق الناظر في شبهة المبطل يجوز ان يكون بناء على عدم اطلاعه على ما فيها من جهة الاستلزام او عدم اعتقاد حقيقة المقدمات كما ان نظر المبطل في دليل المحق لا يستلزم العلم بذلك وما ذكر من كون المحق اولى بالاطلاع انما هو فيما يفيد الحق والعلم وذكر بعضهم ان المتكلمين احتجوا على عدم الاستلزام بامرين احدهما اختلاف الشبهة بحيث ان الناظر فيها ابتدا تفوده الى الجهل والناظر فيها بعد العلم لا تفوده الى شيء والناظر فيها عقيب نظره في شبهة على النقيض تفوده الى الشك وما اختلف لم يرتبط بشيء واعترض هذا الوجه بانه انما انتفى عن العالم اعتقاد صدق نتيجتها في نفسها للعلم بضدها لا للعلم بعدم الربط بينهما وكذا الناظر فيها عقيب النظر في شبهة وليس شكه من مجرد الشبهة بل من تعارض الشبهتين وهو في الحقيقة تعارض الرأيين بين معتقدين وهو حقيقة الشك وثانيهما ان الشبهة لو كان لها ارتباط بعقد معين لكانت دليلا والتالي باطل لان حقيقة الشبهة ما اشتبه امرها على الناظر فاعتقدها دليلا ورد بانه غير لازم لجواز اشتراك المختلفات وما قام بها في بعض اللوازم فان الدليل يفارق الشبهة ليست كذلك وبني على اعتقاد صحة الردين تصحيح مذهب المناطقة كما ذهب اليه الامام وقد علمت ما يزيف به ذلك الاعتقاد في حضرة الانتقاد تذكير اتفقوا على انه ان صحت المادة والصورة فالنظر صحيح يؤدي الى المطلوب والا ففاسد لا يؤدي اليه وصحة المادة في المعرف ان يكون المذكور في معرض الجنس جنسا للماهية وفي معرض الفصل فصلا لها وفي معرض الخاصة خاصة شاملة لازمة وان يكون في الحد التام الجنس والفصل القريبين الى غير ذلك من الشرايط وفي الدليل ان تكون المقدمات مناسبة للمطلوب صادقة قطعا او ظنا او فرضا بحسب المطالب على ما بين في الصناعات الخمس المنطقية وصحة الصورة في المعرف ان يقدم الاعم فيقيد بالفصل والخاصة بحيث يحصل صورة وحدانية موازية او مميزة لصورة المطلوب وفي الدليل ان يكون على الشرايط المعتبرة في الانتاج على ما فصل في ابواب القياس والاستقراء والتمثيل

وان اشتركا في صورة النظر بان يغد سان الدليل ضروري ان تنتهي الى الضرورة والشبهة مع

المذكورة

من المنطق اذا علمت هذا فلا حرج ان ينقسم النظر ايضا بهذا الاعتبار الى الجلي والخفي
فان اجزا كل من المعرف والدليل قد تكون ضرورية تتفاوت في الجلا وقد تكون
نظرية تنتهي الى الضروري بوسايط قليلة او كثيرة وكذا الصور ايضا سيأتي
للاشكال فائدة وقع التخصيص في حديث انما الاعمال بالنيات
بامور منها ازالة النجاسة ومنها النية فقال بعضهم ومنها اول نظر نفع به
العرفان فانه من اعمال القلوب ولا يفتقر لنية للجهل بالمتقرب اليه حين
النظر وكان الشيخ ابن عرفة المالكي يتردد يثاب الناظر في نظره ذلك قال الابي وهو
الذي قاله الشيخ من انه يثاب لا يبعد لان النظر الموصل الى المعارف واجب شرعا
وكل واجب يثاب عليه انتهى قلت نقض بعضهم الكلية بالايمان وقد ذكرنا ما فيه
في محله على انا قدمنا في محلين عن ابن حجر وغيره ان الايمان مما يحتاج للنية ايضا
والله سبحانه اعلم ثم ذكر متعلق النظر بقوله **الى** بمعنى في ان كان النظر بمعنى
التفكر او على معناها الوضعي من الانتهاء ان كان معناه الالتفات او التوجه
اي تفكر او التفت وجه قلبك الى احوال **نفسك** اي ذاتك وشخصك تجدها
مشتملة على قوى ظاهرة مختلفة من سمع وبصر وكلام وشم وذوق ولمس واعراض
كذلك من طول وعرض وعمق وكثافة ولطافة وبياض وحمرة وسواد واحوال من
باطنة من علم وجهل وشك وظن ووهم وايمان وكفر وغضب ورضى وفرح وحزن
ولذة والم على ما نبهك عليه تعالى بقوله وفي الارض ايات للموقنين وفي
انفسكم افلا تبصرون ثم ناداك وصرح لك بالايقاظ اجمالا بقوله يا ايها
الانسان ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك في اي صورة
ما شاء ركبك ثم نبهك على غرورك وعلى ما هو انتج من مطلقه بقوله كلا بل
تكذبون بالدين ثم اقسم تعالى من غير حاجة الى الاقسام لكن اراد ان يوصل
اليك الاعتبار على ابلغ وجه واتمه حتى لا يبقى عندك تمسك الملاحدة في ميدان
الغفلات السابحة في بحار الاعراض والجهالات من الشكوك والاوهام
ولا ادنى شبهة تذهب اليها الافهام على انه فعل بك ما هو ابلغ من هذه
النعم واتم في الاتقان من هذه الحكم فقال ولقد خلقنا الانسان من سلالة
من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا
العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشاناه خلقا
اخر فتبارك الله احسن الخالقين ثم نبهك على انه تعالى لم تصدر منه هذه
الافعال على وجه عبث ولا خلل مثلا بقوله لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم فانه
لم يتركك بعد هذا هملا على ما تقتضيه غفلتك عن تدبر اياته ومطالعة صنعه
مصنوعاته كما يشير اليه قوله تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى الم
يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى فجعل منه الزوجين
الذكر والانثى اليس ذلك بقادر على ان يحيي الموتى وقوله ثم انكم بعد ذلك

لميتون

لميتون ثم انكم يوم القيامة تبعثون ولقد خلقنا فوقكم سبع طرائق وما كنا عن
الخلق غافلين وانزلنا من السما ماء بقدر فاسكناه في الارض وانا على ذهاب
به لقادرون فانشانا لكم به جنات من نخيل واعناب لكم فيها فواكه كثيرة
ومنها تاكلون وشجرة تخرج من طور سيناء تنبت بالدهن وصبغ للاكلين وان
لكم في الانعام لعبرة نسقيكم مما في بطونها ولكم فيها منافع كثيرة ومنها
تاكلون وعليها وعلى الفلك تحملون الى غير ذلك مما يملا الاسماع ويعرف
تدبره مفاصل الاضلاع غير انك تجد تلك الامور بل ذاتك التي هي محلها
متنبه له متغيرة مخرجة من العدم فلا بد له فتتعقل بالضرورة الوجدانية
انها حادثة وملازمة للحوادث واذا كان كل ما جاز عدمه استحال قدمه
فاحرى ما وجب له سبق العدم بالفعل وليس لك ان تقول لا اسلم وجود صفات
زايدة على ذاتي متغيرة متنبه لها لما سياتي بيانه بعد ان شا الله تعالى
من اثبات ذلك عليك بالدليل ولا ان تقول لا اسلم ان ذاتي تخرج من العدم
اذ قد كنت منا في صلب ابي ثم كان ابي كذلك في صلب ابيه الى ادم ثم ادم كان
طينا وهلم جرا غاية ذاتي انها تحولت من صورة الى اخرى وتبدل الصور
لا يوجب سبق عدم محلها لما سياتي ايضا بيانه من اثبات بطلان التسلسل
بالبراهين القطعية على انك لا تنكر انك تفقد ادراك الان ازيد من مقدار النطفة
التي تكونت عنها فيجب ان تعترف بحدوث الزايد عليها ولا شك انه
اتفقت بينك وبين تلك النطفة مماثلة في الجسمية والتحيز والمقدار بينهما
وكل شيئين اتفق بينهما التماثل وجب استواؤهما في كل ما يجب لاحدهما
ويجوز ويستحيل وقد سلمت حدوث الزايد فيجب ان تسلم حدوث تلك
النطفة والا لزم ان يختص احد المثلين عن مثله بصفة واجبة وهو
محال لاستلزام الاختصاص بها اجتماع متنافيين وهو ان يكون الشي مثلا
وغير مثل **ثم** هي للترتيب الاعتباري لا بحسب الزمان اذ لو عكس لم يتغير
او جمع في نظم بين نفسه وغيرها فكذلك وجعلها للترتيب الاخباري
لا طائل تحته اي ثم بعد ان نظرت في نفسك واحطت بها وعوارضها
السابقة واللاحقة والمقارنة وقام عندك من ترتيبه تلك الاحوال
على وجه يوصلك الى حدوثها برهانه **انتقل** الى نظر اخر يوصلك الى اثبات
الحدوث **للعالم** وهو ما سوى الله تعالى وصفاته من اجناس الموجودات
المتجانسة سميت بذلك باعتبار انها تعلم به الصانع كالطابع لما يطبع به
والخاتم لما يختم به فيقال عالم الانسان وعالم الحيوان الى غير ذلك وقد
يقال عالم الاعراض وعالم الاجسام فيفيد استغراق جملة احاد اجناس
العرض والجسم فيشمل جميع افراد اجناسهما وقد يعرف باللام الاستغراقية
كما هنا مفردا وجمعا فيفيد استيعاب كل جملة مما سمي به على حد الرجل والرجال

وقد يعتبر في مفهوم الجملة المسماة به كونهما من ذوي العلم فيختص بالملك والثقلين
وفي الحد وذات العالم هو مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة كلها ويقال عالم لكل
موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة وعالم العقل والمذكور في الصحاح
ان العالم الخلق والجمع العوالم والعالمون اصناف الخلق فالعالم لا يطلق على
الله تعالى بالمعنى الاول لاعتبار التعدد فيه كما لا يقال عالم زيد وان كان جزئيا
من العالم ولا على صفة واحدة من صفاته لذلك ولا على جميع صفاته اما العدم
تجانسهما واما لعدم كونهما مما يعلم به او من ذوي العلم ولا على مجموع ذاته
وصفاته ولا على ذاته وصفة من صفاته ولا على شيء من ذلك مع الممكنات
ولا على مجموع ذلك والممكنات وعدم اطلاقه على ذاته وصفاته على ما ذكر في
الحد والصحاح ظاهر وتعميمنا في مسمى العالم هو طريقة المعتبرين واحتمال
تخصيصه بذي الروح او بالانس او بالثقلين والملائكة او بالثلاثة
مع الشياطين او باهل الجنة والنار او بالروحانيين فيحتاج لدليل وقد
نقل عن المتقدمين اعداد مختلفة في العوالم وفي مقاديرها الله اعلم بالصحيح
منها كقول مقاتل هي ثمانون الف عالم نصفها في البر ونصفها في البحر والضحاك هي
ثلاثمائة وستون عالما حفاة عراة لا يعرفون خالقهم وستون الفا يكتسون
يعرفونه وقال ابن المسيب لله الف عالم ستمائة في البحر واربعمائة في البر وقال
وهب ثمانية عشر الف عالم الدنيا كلها عالم منها وما العامر منها في الخراب
الا كفسطاط في صحراء وقال كعب الاحبار لا يحصي عدد العالمين احد غير الله
تعالى كما قال وما يعلم جنود ربك الا هو قلت وكلام كعب الاحبار خير
الكلام قال بعضهم جمعه على العوالم شاذ لانه اسم جمع كالانام وجمعه بالواو
والنون اشذ لعدم استكماله شروط هذا الجمع الا انه لما كان لبعض مدلوله
وهم العقلاء غلبوا ومنع بعض المحققين كونه جمعا لعالم قال بل هو اسم جمع له لئلا
يلزم ان المفرد اعم من جمعه لاختصاص العالمين بالعقلاء وشمول العالم لهم
ولغيرهم فهو نظير قول سيبويه في اعرابه لكونه لا يطلق الا على البدو كيف
جمعا لعرب لشموله للبدو وللحضر وجوابه منع اختصاص العالمين بالعقلاء
بل يشمل غيرهم ايضا كما صرح به الراغب وانما غلبوا في جمعه بالواو والنون
لشرفهم وتميزهم قال وعلى القول بان العالمين خاص بالعقلاء فهو جمع لعالم مراد به
العقلاء فلا محذور وحينئذ وانما لم يجز جمع شيء مرادا به العاقل على شيئين لان
شيئا ليس صفة ولا علما فلا يجمع بالواو والنون انتهى فليتأمل ولا شك في
انحصار العالم وان كثرت احاده وتعددت جملته وافراده باعتبار رجحانه
في نوعين العالم العلوي اي المنسوب الى العلا وهو كل ما ارتفع من الفلكيات
من سموات وكواكب وعرش وكرسي وملائكة وحركات افلاك وغيرها وفيه
رد على بعض الفلاسفة كارسطو ومن تبعه ممن ينتسب الى الاسلام كابي

البحر

اشرفه

نظر

نصر الفارابي وابي علي بن سينا الذاهبين الى قدم السموات بموادها وصورها
واشكالها فانه ما زمانيا بمعنى عدم سبق العدم لها فلا ينافي اطلاقهم القول
بحدوث ما سوى الله تعالى حدوثا ذاتيا بمعنى الاحتياج الى الغير لا زمانيا
بمعنى سبق العدم عليه وثم هي هنا خالية عن معنى الترتيب والتعقيب او
مشتملة على ذلك على قياس ما مر انفا اي ثم بعد نظرك في احد نوعي العالم
وهو العلوي وتحققك انه مشتمل على جهة مخصوصة ومكان معين وان
بعضه محجوب ببعض وبعضه داخل في بعض وبعضه فوق بعض وبعضه
من نور وبعضه من غيره وبعضه متحرك وبعضه ساكن وتحققك ان تلك
الاختلافات وان كانت بديعة الاتقان محكمة الاركان حادثة لما
اشتملت عليه من امارات الحدوث وان ما قامت به كذلك انتقل
فانظر نظرا اخر موصلا الى حدوث العالم السفلي اي المنسوب الى جهة
السفل وهو كل ما نزل عن الفلكيات الى التخوم بحيث ينقطع العالم
من ارض وبحار وحيوان وجماد ومعدن ونبات وفيه رد على البعض
السابق حيث ذهبوا الى قدم الاجسام العنصرية بموادها شخصا
وبصورها الجسمية نوعا وبصورها النوعية جنسا ومعنى قولهم
ان صور العناصر قديمة بالنوع ان نوعها مستمر الوجود بتعاقب افراده
الشخصية ازلا وابدا والافراد الشخصية حادثة وبالجملة لم يخالف من
المليين في حدوث العالم غير من سبق ذكره والرد عليهم يعلم من ابطال
التسلسل كما ياتي بيانه ان شاء الله تعالى فان قلت العالم
السفلي ممكن ان يدرك كله بالمعاينة ويعرف حدوث جميعه بالمشاهدة
بخلاف العلوي فما بالك قدمته عليه قلت للاهتمام بما عساه يخفى
وجه حدوثه لعسر مشاهدة جميعه فان قلت فعلى هذا ما الطريق
الموصل الى معرفته قلت اعتقاد المماثلة بين العالم السفلي والعالم
العلوي على ما سلف بيانه فائدة قال صاحب كشف الاسرار
اختلفوا في تفضيل الارض على السماء وعكسه والاكثرون على تفضيل الارض
على السماء لان الانبياء خلقوا منها وعبدوا الله فيها ودفنوا فيها فان قيل
اخرى هذه الارض العليا افضل مما تحتها لاستقرار ذرية ادم فيها
ولانتفاعنا بها ودفن الانبياء فيها وهو مهبط الوحي وغيره من الملائكة
قاله في كشف الاسرار ايضا ونقل عن بعضهم ان السماء الدنيا افضل مما سواها
لقوله تعالى ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح قال الجلال السيوطي قلت
قد ورد الاثر بخلافه فقد اخرج عثمان بن سعيد الدارمي في كتاب الرد
على الجهمية عن ابن عباس قال سيد السموات التي فيها العرش وسيد
الارضين التي نحن عليها انتهى وههنا فائدتان احداهما مذهب

العدم

اهل السنة والاشاعرة كما دلت عليه الاحاديث ان السحاب من شجرة تنزل في الجنة
والمطر من بحر تحت العرش خلافا للحكما والمعتزلة في ان منشا البحر او انه اجسام
ذوات خراطيم تاخذ الما من البحر الملح وتقمع الريح فيعذب وتاتينا فتنزل
الحكما ان الارض طبق واحدة ومذهب الاشاعرة ان الارضين طبقات
متفاصلة بالذات بين كل ارضين مسيرة خمسماية عام كما وردت به
الاخبار وعليه فانما جمعت السما وافردت الارض في بعض الايات لان
السموات مختلفة الاجناس بخلاف الارضين لاتحاد جنسها وهو التراب
وذكر بعضهم ان الحكمة في افراد الارض ثقل جمعها لفظا وهو ارضون انتهى
انتهى من حواشي القاضي البيضاوي لشيخ الاسلام ثم ذكر جواب الامر بقوله
تجد اي ان امتثلت فنظرت في العالم الذي من جملته نفسك التي اقرب الاشيا
اليك واشدها خطورا ببالك حتى لو كنت فاقد الما عدا العقل لم يتعذر عليك
النظر فيها الذي به تتوصل الى حدوثك وعجزك وافتقارك الى موجد يخالفك
لك علمت وتحققت به اي ما ذكر من نفسك والعالم اي تجده فالبا تجريدية
او بمعنى في اي تدرك فيه او سببية وعلى هذا لا يمتنع في الضمير عوده للنظر
صنعا مصنوعا على الاول او صنعة على الثاني ولا اشكال على جعلها للسببية
مع عود الضمير للنظر والاتيع عوده لما ذكر قبل ففيه شي يدفعه حسن التامل
ان شا الله تعالى وعلى كل فالمعنى انك بنظرك تتوصل الى علم انه العالم
وان اختلفت جهاته وتباينت صفاته وتشعبت ذواته غير خارج عن
ان يكون اما اعيانا ان قامت بذواتها بان تتحيز بنفسها غير تابع تحيزها
لتحيز شي اخر عند المتكلمين وبان تستغني عن محل يقومها عند الفلاسفة
واما اعراضا ان لم تقم بذواتها بان تتحيز تابعا تحيزها لتحيز الجوهر الذي
هو محلها الذي يقومها عند المتكلمين وبان تختص بشي اخر اختصاص الناعتة
بالمنعوت بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا سوا كانت متحيزا كما في
سواد الجسم او لا كما في صفات المجردات عند غيرهم والاعيان اما ان تكون
مركبة من جزئين فصاعدا ان كانت اجساما على المختار عندنا وعند جماعة
لا بد في الجسم من ثلاثة اجزا لتحقق الابعاد الثلاثة اي الطول والعرض
والعمق وعند اخرين لا بد فيه من ثمانية اجزا لتحقق تقاطع الابعاد
على زوايا قائمة وقيل والحق عدم رجوع النزاع للاصطلاح خلافا لصاحب
المواقف حتى يقال ان لكل احد ان يصطلح على ما شا بل رجوعه للمعنى الذي وضع
لفظ الجسم بازايه وانه هل يكفي فيه التركب من جزئين ام لا احتج اصحابنا
بانه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جز واحد انه اجسم من الاخر
فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجز الواحد
ازيد في الجسمية واعترض عليهم بان اجسم افعل من الجسامة بمعنى

الضخامة

هي م

اي

الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشي اذا عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام
في الجسم الذي هو اسم لا صفة واجيب بان لهم ان يقولوا ان الجسم
ماخوذ منه وملاق له في اصل المعنى اذ هو ايضا ينبي عن العظم والجسمية
فزيادة الجسامة تدل على زيادة الجسمية قلت الاظهر عندي كما في المواقف
انه نزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح وفاقا لبعض محققي المتاخرين
او غير مركبة ان كانت جواهر فردة اي اعيانا لا يقبل شيا منها الانقسام
لا بالفك ولا بالقطع ولا بالوهم ولا بالفرض ويعنون بالفك الفصل سوا
كان بكسر او دق وبالقطع الفصل بنفوذ جسم اخر فيه ويقال ايضا لكل منهما
الجز الذي لا يتجزى وسياتي الكلام عليه اثباتا ونفيا وقدما وحدوثا ان شا
الله تعالى عند تعرض الناظم له انتهى فالاعراض وهي ما لا يقوم بذاته
بل بغيره بان يكون تابعا له في التحيز او مختصا به اختصاص الناعتة
بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما
توهمه البعض لعدم جريانه الا في بعض الاعراض كالنسبة اما ان
تكون قائمة بالاجسام او بالجواهر ورفع امتناع قيامها بذواتها
كالالوان وفي اصولها خلاف فقيل السواد والبياض وقيل الحمرة
والخضرة والصفرة وباقيها بالتركيب وكالاكوان وهي الاجتماع والافتراق
والحركة والسكون وكالطعام وانواعها تسعة وهي الحرارة والحرافة
والملوحة والحموضة وكالعفوصة والقبض والحلاوة والدسومة
والتفاهة وبالتركيب بينها تحصل انواع كثيرة وكالروايح وانواعها
كثيرة وليس لها اسما تخصها قيل والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يقوم
الا بالاجسام واعترض بانه يخالف قول التجريد الاعراض المحسوسة
باحدى الحواس الخمس لا تحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين واجيب
بان كلام القيل ناظر للاستقرا لما وجد في الخارج وكلام التجريد
للجواز العقلي فلا مخالفة وان كانت اجزايه وجملته لا يرى الا بديع
اي مبدع ومخترع من غير سبق مثال ولا مادة الحكم جمع حكمة بمعنى
احكام بكسر الهمزة اي الاتقان الدال على علم صانعه وقدرته وارادته
وحياته واختياره ضرورة انه مشتمل على اتصال متقنة ونقوش
مستحسنة مما لا يصدر مثله الا عن المتصف بما ذكرناه ما ترى في
خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر
كرتين ينقلب اليك البصر خاسيا وهو حسير لكن العالم الذي عرفته
متصفا بتلك الصفات مخصوص جنسي الارض والسموات اجساما كانت
او جواهر او اعراضا تتوهم بهما نبه لا يتغير عن الواجبة صفاته
سبحانه قام التغير والتبدل والتحيز والتحرك والسكون والكثرة

والقلة والتركب والانقسام ولاشك ان مثل هذا **دليل** اي امارة جواز سبق
العدم وحوقة ضرورة ان ما يستحيل عليه العدم لا يلحقه مثل هذه الامور ولا
تغير عليه الازمنة والدهور سبحانه ربك رب العزة عما يصفون فاذا اردت
ان تاتي بقياس مستنبط من نظرك في العالم على هذا الوجه لتتوصل به الى تيقن
حدوثه قلت هكذا العالم باسره من عرشه لفرشه جايز عليه العدم
وكل ما جاز عليه العدم عليه متعلق بيستحيل **فقطعا يستحيل** اي يمتنع
امتناعا عقليا **القدم** اما بيان الصغرى فلانا سبرنا العالم سبرا تاما فوجدناه
غير خارج عن الجواهر والاعراض والكل حادثة لقبولها للعدم اما الاعراض فبعضها
جايز عليه العدم بالمشاهدة كالمطر والحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة
والسواد بعد البياض وبعضها جايز عليه ذلك بالدليل كما في اضداد هذه
الطواري اعني المطر وعليه فانها لو كانت قديمة لما طرا عليها العدم فان القدم
ينافي العدم اذ القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر عدم قبوله للعدم وان لم يكن
واجبا لذاته وجب استناده الى الواجب لذاته بطريق الايجاب ضرورة ان الصادر
عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا لوجوب سبقه بالاختيار والمستند
الى الموجب القديم قديم لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وايضا حـ
ان اثر المؤثر المختار لا يكون الا حادثا مسبوقا بالعدم لان القصد انما يتوجه
الى تحصيل ما ليس بحاصل وهذا متفق عليه بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع
فيه مكابرة واذا امتنع استناد القديم الى الفاعل المختار فان ثبت قدمه امتنع
عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب
بطريق الايجاب اما بلا واسطة كمعلول الاول او بواسطة قديمة كمعلول
الثاني والثالث لما سياتي من امتناع التسلسل واياما كان يمتنع عدمه
لانه لما كان من مقتضيات ذات الواجب ولوازمه بوسط او بغير وسط لزم
من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف
صدوره عن الموجب على شرط حادث قلنا لانه حينئذ يكون حادثا والكلام
في القديم فان قيل فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا قلنا امتناع
عدم الشيء لا ينافي امكانه الذاتي لجواز ان لا يكون ذلك لذاته بل لتمام علته
الموجبة فعند تمام كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء
من معلولاته قديما يمتنع العدم وانما ذلك على راي الفلاسفة فان قيل
صفات الواجب عندكم موجودات قديمة فيمتنع استنادها اليه بطريق
الاختيار فيتعين الايجاب قلنا علة الاحتياج الى المؤثر عندنا الحدوث
لا الامكان فصفات الواجب وان كانت مستندة الى ذاته لا تكون اثارا له
وانما امتنع عدمها لكونها من لوازم الذات ولو سلم فالتأثير والتأثر انما
يكونان بين المتغايرين ولا تغاير هاهنا وربما ياتي لهذا زيادة بيان في

مباحث

مباحث الصفات واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث فهو حادث اما الكبرى
فظاهرة واما بيان الصغرى فلوجهين احدهما ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض
كما عرفت والاعراض كلها حادثة اذ لو كانت قديمة لكانت باقية لما تقرر من
ان القدم ينافي العدم ولا شك ان الازلية تستلزم الابدية لكن اللازم باطل
لما ثبت عندنا من ادلة امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وثانيهما ان الاجسام
لا تخلو عن الحركة والسكون لان الجسم لا يخلو عن الكون في الحيز وكل كون في الحيز
اما حركة او سكون لان ذلك الكون ان كان مسبوقا بكون في غير ذلك الحيز فهو
حركة والا فهو سكون اذ لا معنى للحركة والسكون سوى هذا بناء على ان
الحركة كونان اولان في مكانين والسكون كون ثان في مكان اول ثم كل من الحركة
والسكون حادث اما الحركة فلوجهين احدهما ان تقتضي المسبوقية
بالغير لكونها تغيرا من حال الى حال وكونا بعد كون وهذا سبق زماني حيث
لم يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم
لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق انه يوجد السابق ولا يوجد المسبوق
والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث ههنا وثانيهما ان الحركة في معرض
الزوال قطعا لكونها تغيرا وتقضيا على التعاقب والزوال اعني طريان
العدم ينافي القدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فما جاز عدمه انتفى
قدمه واما السكون فلانه وجودي جايز الزوال ولا شيء من القديم
كذلك لما مر وانما قيدنا بالوجودي لان عدم الحادث قديم يزول الى
الوجود اذ دليل امتناع عدم القديم وهو انه اما واجب او مستند اليه
بطريق الايجاب انما قام في الوجودي اما كون السكون وجوديا فلانه
من الاكوان واما كونه جايز الزوال فلان كل جسم قابل للحركة اما اولا
فلعدم نزاع الخصم في ذلك واما ثانيا فلان الاجسام متماثلة فيجوز على كل
منها ما يجوز على الاخر فاذا جازت الحركة على البعض بحكم المشاهدة
جازت على الكل بقضية التماثل واما ثالثا فلان الاجسام اما بسائط واما
مركبات والا فالبسائط كالماء والنار والهواء يجوز على كل من اجزائها المتشابهة
الحصول في حيز الاخر وما ذاك الا بالحركة والمركبات كالحيوان يجوز على كل من
بسائطها المتشابهة ان يكون مماسها الذي وقع بجزء من هذا ان يقع بما
يساير اجزائه المتشابهة وذلك بالحركة واعترض على ما ذكر في بيان
امتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون بانه لو صح لزم ان يكون الجسم
في اول وجوده متحركا او ساكنا واللازم باطل قطعا لانتفاء كل منهما
المسبوقية بكون اخر وبانا لا نسلم ان الكون في حيز ان لم يكن مسبوقا بالكون
في ذلك الحيز كان حركة وانما يلزم لو كان مسبوقا بالكون في حيز اخر وهذا
في الازل محال لان الازلية تنافي المسبوقية بحسبه الزمان واجب

كما ظهر لك مما سبق وكلما لا يخلو عن الحوادث صح

فالبسايط صح

... الاجسام المختلفة الطبايع المركبات صح

بان الكلام في المسبوق بكون اخر للقاطع بان الكون الذي لاكون قبله حادث
قطعا وفيه المطلوب وعلى هذا فالمنع ساقط لان معنى الكلام ان الكون ان لم يكن
مسبوقا بالكون في ذلك الحيز بل في حيز اخر كان حركة وما ذكرتم من ان هذا ينافي
الازلية باطل لان الازل ليس عبارة عن حالة زمانية لاحالة قبلها ليكون
الكون فيه كونا لاكون قبله بل معناه نفي ان يكون الشي بحيث يكون له اول وحقيقته الاستمرار في الازمنة
المقدرة الماضية بحيث لايكون له بداية كما ان حقيقة الابدية هي الاستمرار في الازمنة الاتية لا الى نهاية
فان قيل ماذكرتم من دليل امتناع الازلية انما يقوم في كل جزئي من جزئيات
الحركة ولا يدفع مذهب الحكماء وهو ان كل حركة مسبوقة بحركة اخرى لا الى
بداية فان الفلك متحرك ازلا وابدا بمعنى انه لا يتقدر زمان الا وفيه شي
من جزئيات الحركة وهذا معنى كون ماهية الحركة ازلية وحينئذ يرد المنع على الكبرى
ايضا اي لانسلم ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وانما يلزم لو كانت
تلك الحوادث متناهية فلابد من بيان امتناع تعاقب الحوادث من غير
بداية ونهاية على ما هو رايهم في حركات الافلاك واوضاعها اجيب
اولا باقامة البرهان على امتناع ان تكون ماهية الحركة ازلية وذلك
من وجهين احدهما ان الازلية تنافي المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم
ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافي
اللازم مناف للملزوم ضرورة وثانيهما ان ماهية الحركة لو كانت قديمة
اي موجودة في الازل لزم ان يكون الشي من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق للكلي في ضمن
الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق وثانيا باقامة البرهان على امتناع تعاقب
الحوادث الغير المتناهية وذلك ايضا بوجهين احدهما طريق التطبيق وهو ان
نفرض جملة من الحوادث المتعاقبة من الان واخرى من يوم الطوفان كل منهما
لا الى نهاية ثم نطبق بينهما بحسب فرض العقل اجمالا بان نقابل الاول من هذه
الجملة بالاول من تلك وهكذا فاما ان يتطابقا فيتساوى الكل والجزء ولا
تنقطع الجملة الطوفانية ويلزم انتهاء الاتية لانها لا تزيد عليها الا بقدر
متناه وثانيهما طريق التضايف وهو ان نفرض سلسلة من الحادث
المعين الذي هو مسبوق بحادث وليس سابقا على حادث اخر بمنزلة المعلول
الاخير فلضرورة تضايف السابقية والمسبوقية وتكافؤ المتضايفين في
الوجود لزم ان تشتمل السلسلة على سابق غير مسبوق المنتهي وتقرير
اخر وهو انا نفرض سلسلة من المسبوقية واخرى من السابقية ثم نطبق
بينهما فتنقطع مسبوقية الاخير بازاء سابقيته بالتوقف فيلزم الانتهاء الى ما له
السابقية دون المسبوقية تحقيقا للتضايف ولهم على ابطال التسلسل
وجوه اخر لا تخلو عن ضعف كما ان لهم على ابطال تقدير الاجسام ما هو كذلك
ثم لا يخفى عليك ان الذي نقول ببطلانه ونقيم عليه الدليل انما هو وجود

حوادث

حوادث لا اول لها ونعيم الجنة له اول وان لم يكن اخر فليتامل فان قلت مبنى الاستدلال
على حدوث اعيان العالم على ان لها صفات زائدة على وجودها يثبت لـ
حدوثها على حدوث موصوفها ونحن لانسلم وجود تلك الصفات سلمناه
لكن لانسلم حدوثها قولكم لانها تتغير من عدم الى وجود وبالعكس ممنوع بل
هي دائمة الوجود اما في موصوفها لكن تكمن فيه تارة عند ظهور حكم ضدها
وتارة تظهر فيه عند ظهور حكمها واما مع انتقالها من محل الى اخر ومن قيامها
بنفسها الى القيام بمحل وبالعكس والجواب عن الاول ان كلا منها قد يحس في ذاته
معاني زائدة عليها كالعلم والاعتداد والصوت ونحو ذلك ولهذا قال
بعض المحققين في جواب منع وجود الاعراض نزاعكم لنا وقولكم لانسلم وجود الاعراض
اما ان تقولوا بوجوده ولا شك ان هذا امر زائد على الذات فيلزمكم تسليم
وجود العرض واما ان تقولوا بعدم وجوده فتخرجوا عن طور العقل لانسقاط
حكم منعكم لاعترافكم بعدم نزاعنا والعدم عقل لتقتضون بدا الى المحاورة
فانا لو اخترنا الاول ولكنا نقول بالحال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة
في نفسها قائمة بموجود واحترزوا بالصفة عن الذات فانها ثابتة بحال وبغير
موجودة في نفسها عن الصفات الوجودية في نفسها كالعلم وبلا معدومة
في نفسها عن الصفات العدمية كصفات السلب وبقائمة بموجود
عن الصفات التي غير موجودة في نفسها وغير معدومة وغير قائمة بالموجود كامتناع
العلم بشريك الباري واعترض على الحد بان من الاحوال عند المعتزلة ما يثبت
في العدم كالجوهرية اذ هي عندهم حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم فهي
اذن صفة لغير موجود واجيب عنه بانهم ما قالوا قائمة بموجود فقط فيجوز
ان تكون قائمة بموجود او بمعدوم ورد بانه وقع ما يفيد قصر ثبوتها على
الموجود في عبارة بعضهم حيث قال ولا تتقوم الا بموجود والاولى ان هذا
التعريف انما هو للحال على راي اصحابنا فقط وهم لا يثبتون الجوهرية للمعدوم
لعدم شيئيته عندهم ولا شك انها واسطة بين الوجود والعدم فنسلم ان
للاجرام صفات زائدة عليها ولا يلزم من زيادتها وجودها لاحتمال
الواسطة بين الوجود والعدم قيل لهم المحققون ان الحال محال وانه
لا واسطة بين الوجود والعدم على ما سيأتي بيانه في مباحث الصفات
ان شاء الله تعالى ثبوت الواسطة فيلزم ان للاجرام صفات ثابتة
وجب لها الحدوث فيلزم حدوثها ضرورة فالقدح بعدم وجودها مع تسليم
ثبوتها وقيامها بالموجودات لا يضر شيئا في دليل الحدوث وعن الثاني وهو
ادعاء الكمون والظهور انه يؤدي الى اجتماع الضدين في المحل الواحد لان الجوهر
اذا تحرك والسكون كامن فيه زمن حركته اجتمع الضدان فيه ضرورة
وايضا فالكمون والظهور اللذان قاما بالعرض وتعاقبا عليه ان كان

بينه مراحد هما عند وجود الاخر نقد نقض المانع اصله في كون الاعراض ولزمه
مانرمه وهو مدلا لازمة الجواهر للحوادث وان قال بكونها وظهورها ايضا وهو
جرا لزمه التسلسل وقد مر بطلانه بالدليل وعن الثالث وهو انتقال
الاعراض من محل الي محل وعن الرابع وهو انتقالها من قيام بنفسها الي قيام
بمحل وبالعكس ان كلا الامرين يودي الي قلب حقيقة العرض فان الحركة
مثلا حقيقتها انتقال جوهر من حيز الي حيز فلو قامت هي بنفسها او
انتقلت لزم قلبه هذه الحقيقة وايضا لو انتقلت لزم قيام انتقالها
وذلك الانتقال ينتقل ايضا فيقوم به انتقال اخر وذلك يودي الي التسلسل
وقيام المعني بالمعني وبهذا تحققت انضباط الاصول السبعة التي ينبني
عليها برهان حدوث العالم وهي اثبات زايد علي الاجرام وابطال قيامه
بنفسه وابطال انتقاله وابطال كونه وظهوره واثبات استحالة عدم
القديم واثبات كون الاجرام لا تنفك عن ذلك الزايد واثبات استحالة
حوادث لا اول لها قيل الاستدلال علي حدوث العالم مبني علي انحصار
الاعيان في الاعراض وانحصار الاعيان في الاجسام والجواهر وانه يمتنع
وجود ممكن يقوم بذاته وليس متحيزا اصلا كالعقول العشرة والنفوس
المجردة عن المادة التي قال بها الفلاسفة وكل ذلك لا دليل عليه واجيب
بان المدعي حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض
القايمة بها لان ادلة المجردات غير تامة علي ما بسطوه في المطولات فان
قلت فعلي تقدير تمام ادلتها ووجودها فلم ينتفي عنها القدم قلت
اجاب بعضهم بان مختارنا فيه اللجا الي السمع كان الله ولا شي معه واجمع
المسلمون علي حدوث ما سوي الله سبحانه وحدوث هذا الزايد لا يتوقف
عليه السمع حتي يمتنع الاستدلال به عليه ومن المتكلمين من اثبت حدوثه
بالدليل العقلي فقال هذا الزايد لا يصح ان يكون الها لوجوب الوحدانية
له جل وعلا وسياتي دليله واذا لم يكن الها لم يتوقف وجود العالم علي وجوده
فلا يجب وجوده اذ لا يلزم من عدمه محال وكل ما هو كذلك فهو ممكن وكل ممكن
حادث فهذا الزايد حادث وهو المطلوب ورد بانه تمسك بعكس الدليل
وهو انما يلزم طرده لا عكسه كان الله ولا شي معه وهو واجب الوجود
فلا يلزم من عدم توقف وجود العالم علي وجوده انتفا قدمه فان قلت
كيف تسلم ان ادلة انتفا المجردات غير تامة عند ما ذكره جمع من المحققين
من جملتها طريق السبر والتقسيم وهي عندهم من مفيدات اليقين حيث
قالوا كل موجود اما ان يكون متحيزا او غير متحيز وغير المتحيز اما ان يقوم
بمتحيز او لا فالمتحيز هو الجوهر والقايم به هو العرض وما ليس بمتحيز ولا
قايم بمتحيز هو الله تعالي وصفات ذاته قلت هذه الطريق وان دارت

بين

بين النفي والاثبات المتمسك بها علي انتفا المجردات ضعيف لان ما انتهي اليه
التقسيم وهو ما ليس بمتحيز ولا قايم بمتحيز ليس نفس حقيقته تعالي جل وعلا
ولا نفس حقيقة صفات ذاته فللخصم اذ يمنع تخصيصه بها فلا تقييد
المطلوب فالصواب كما قاله السعد وغيره في هذه المسيلة الوقف فان قلت
غاية ما ذكرتم من الدليل انه افادكم حدوث جميع الاعراض المشاهدة
وحدوثها لا يستلزم حدوث جميع الاعراض باطلاق اذ منها ما لم يدرك
بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث ضده كالاعراض القايمة بالسماويات
من الاشكال والامتدادات والاضوا قلت اجاب عنه اصحابنا بان هذا
غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يغني عن حدوث الاعراض ضرورة
انها لا تتقوم الا بها فان قلت دليلكم ايضا انما ينهض لو صح ان كل جسم
لا بد له من حيز وهو فاسد اذ لو كان كل جسم في حيز لزم تناهي الاجسام
لان الحيز عبارة عن السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي
واذا بطلت الكلية جاز ان يكون بعضها لا في حيز وهو قديم كالفلك الاطلس
المسمي عند الفلاسفة بالمحدد للجهات قلت اجيب بانه مبني علي تفسير الحيز
بما ذكرتا علي مذهب الخصم والحق انه عند المتكلمين عبارة عن الفراغ المتوهم
الذي يشغله الجسم وينفذ فيه بعداه او ابعاده والفراغ ليس بجسم ولا يستلزمه
فلا يلزم من كونه كل جسم في حيز عدم تناهي الاجسام وهو ظاهر فان قلت
دليلكم الذي ينبني عليه حدوث العالم مبني علي وجود الفاعل المختار ضرورة
ان المسبوق بالاختيار لا يكون قديما كما مر بيانه والخصوم لا يقولون بالاختيار
بل منهم من يقول ان العالم صادر عنه تعالي بطريق الطبع ومنهم من يقول انه
صادر عنه بطريق التعليل قلت سياتي في مبحث صفة الارادة اثبات
الاختيار له بالدليل علي انه لو كان العالم مستندا اليه بواحد من التعليل او
الطبع لما اختلفت مقاديره ولا صفاته ولما تاخر شي عن الازل لان العلة
الواحدة والطبيعة الواحدة يستحيل اختلاف اثارهما وتاخر وجود شي منها عن
وجودهما والمشاهدة الضرورية تقضي بخلاف ذلك فان اختلافه في
مقاديره وصفاته كثير لا حصر له وتاخر جميعها عن الازل معلوم علي القطع
للمشاهدة التاخر في كثير من الاجرام وصفاتها اللازمة لها فوجب ان
يكون جميعها كذلك لوجوب استوايها في صفة الافتقار الي الفاعل علي
ما مر تحقيقه فان قيل لا شك ان تاخر الاجرام وصفاتها عن الازل يدل
قطعا علي ان ايجادها ليس بطريق التعليل اذ العلة العقلية تستحيل
مفارقتها لمعلولها واما دلالة التاخر علي الايجاد ليس بطريق الطبع
فهي ممنوعة لما تقرر من ان تاثير الطبيعة عند من يقول بها يتوقف عنده
ليس علي طريق اللزوم بكل حال انما يلزم بها مطبوعها اذا توفرت

الشرايط وانتفت الموانع ويلي هذا ربما يقولون لعل تاخر العالم عن الازل
لوجود مانع منع منه في الازل او لانتفا شرط هناك فلما زال المانع او
وجد الشرط فيما لايزال وجد العالم فيه قيل لو وجد مانع من وجود العالم
في الازل لما انتفى ابدا لان ما ثبت قدمه لايكون الا قديما وكل ما ثبت قدمه
استحال عدمه فكان يلزم ان لايوجد شي من العالم ابدا ولو انتفى شرط
وجود العالم في الازل لما وجد ذلك الشرط ابدا فلا يوجد العالم ولانه
ابدا الان وجود ذلك الشرط فيما لايزال يكون متوقفا اما على انتفا مانع
ازلي وتقدم استحالته انتفايه واما على تسلسل شرايط الى غير اول
وهو محال للزوم التسلسل المحال كما مر بيان ابطاله قلت كذا قاله
بعض المتاخرين وفيه نظر يظهر من جواب الدليل الاول من ادلة قدم العالم
فان قلت قد قرع سمعنا فيما مر ان من الفلاسفة والطبايعيين
من قال بقدم العالم فلا باس بذكر شي من حججهم واظهار رفضها حجهم دفعا
لتشوق النفس وراحة لها من نصب الطلب قلت تمسكوا عليه
بوجوه اقواها انهم قالوا جميع ما لابد منه للتاثير الصانع
في العالم وايجاده اياه اما ان يكون حاصلا في الازل اولا والثاني باطل
فتعين الاول وهو يستلزم المطلوب وتقريره انه لما وجد في الازل
جميع ما لابد منه لوجود العالم لزم وجوده في الازل والمقدم حق فكذا التالي
اما اللزوم فلامتناع تخلف المعلول عن تمام علته واما حقية المقدم فلانه لو لم يكن
جميع ما لابد منه حاصلا في الازل كان بعضه حادثا فينقل الكلام اليه بان جميع
ما لابد منه لوجوده اما ان يكون حاصلا في الازل اولا ويتسلسل والجواب
عن هذا بالنقض اجمالا او تفصيلا اما اجمالا فهو انه لو صح هذا الدليل لزم
ان لا يكون ما يوجد اليوم من الحوادث حادثا لجريانه فيه لا يقال الحادث
اليومي يتوقف على استعدادات في المادة مستندة الى الحركات والاوضاع
الفلكية والاتصالات الكوكبية ووجود كل منها مشروط بانقضا الاخر
لا الى بداية على سبيل التجدد والانقضاء دون الترتيب في الوجود على
ما هو شان العلل والمعلولات ليلزم التسلسل المحال فان البرهان انما
قام على استحالة التسلسل في المبادي المرتبة دون المعدات المنصرمة
لانا نقول بعض البراهين كالتطبيق والتضايف يتناول ما يضبطها في
الوجود منتظمة سوا كانت مجتمعة او منصرمة ولو سلم فالكلام في العالم
الجسماني فيجوز ان يكون حادثا مستندا الى حوادث متعاقبة لا اول لها
كنفوس وارادات مجردة مثل ما ذكرتم في الحادث اليومي لا يقال
تعاقب الحوادث انما يصح في الجسمانيات دون المجردات لما سبق
من ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة لانا نقول قد تقرر بطلانه

في كله

في كله واما تفصيلا فهو انا لا نسلم انه لو كان جميع ما لابد منه في ايجاد العالم حاصلا
في الازل كان العالم ازليا وانما يلزم لو لم يكن من جملة ما لابد منه الارادة التي
من شانها الترجيح والتخصيص متى شا الفاعل من غير افتقار الى مرجح ومخصص
من خارج قولكم يلزم تخلف المعلول عن تمام علته وهو باطل لامتناع الترجيح
بلا مرجح قلنا لا نسلم بطلان التخلف في العلة المشتملة على الارادة والاختيار
فانه ليس ترجيحا بلا مرجح بل ترجيح المختار احد المقدورين من غير مرجح خارج
جايز واستحالته ممنوعة كما في اكل الجايع احد الرغيفين وسلوك الهارب
احد الطريقين فان قيل لا نزاع في ان نفس الارادة لا تكفي في وجود المراد
بل لابد من تعلقها فانه كان قديما كان العالم قديما وان كان حادثا كان ذلك
ترجيحا بلا مرجح قلنا لا بل ترجيحا بمرجح فان تعلق الارادة مما يقع بالارادة
من غير افتقار الى امر اخر والحاصل انا نجعل شرايط الحوادث
تعلق الارادة ويلزم فيه التخلف عن تمام العلة وانهم قالوا لما كان امكان العالم
ازليا وكذا صحة تاثير الصانع فيه وايجاده اياه لزم ان يكون وجوده ايضا
ازليا لكن المقدم حق اذ لو كان في الازل ممتنعا لم يصر ممكنا فيما لايزال
والا لزم انقلاب المحال فكذا التالي وجه اللزوم انه اذا كان الامكان
مع صحة التاثير متحققا في الازل ولا يوجد الاثر الا فيما لايزال كان ذلك
تركا للجود مدة لا تتناهي وذلك لا يليق بالجواد المطلق والجواب
بعد تسليم امتناع ترك الجود انه انما يلزم لو امكن وجود العالم في الازل
على ان يكون الازل ظرفا للوجود وهو ممنوع والثابت ببرهان استحالة
الانقلاب هو ان وجوده ممكن في الازل على ان يكون الازل ظرفا للامكان
الا ترى ان الحادث بشرط الحدوث ممكن ازلا ووجوده في الازل محال
دايما واعلم ان التحقيق عندنا ان الزمان امر وهمي يقدر به المتجددات
وبحسبه يكون العالم مسبوقا بالعدم وليس امرا موجودا من جملة العالم
يتصف بالقدم او الحدوث فان ثبته للفلاسفة وجود الزمان يعني انه
مقدار الحركة لم يمتنع سبق العدم عليه باعتبار هذا الامر الوهمي كما في
ساير الحوادث وبهذا يظهر الجواب عن استدلالهم على قدم العالم بانه
وجود الباري عز وجل اما ان يكون متقدما على وجود العالم بقدر غير متناه
او لا فعلى الاول يلزم قدم الزمان لان معنى لا تناهي القدر وجود قبليات
وبعديات متصرمة لا اول لها وهو معنى قدم الزمان ويلزم منه قدم
الحركة والجسم لكونه مقدارها وعلى الثاني يلزم حدوث الباري سبحانه
وتعالى او قدم العالم لان عدم تقدمه على العالم بقدر غير متناه اما بان لا يتقدم
عليه اصلا وذلك بان يحصل معه في وقت حدوثه ليكون حادثا او يحصل
العالم معه في الازل فيكون قديما واما ان يتقدم عليه بقدر متناه وذلك

فعسر على تعريف الزمان

حدوث

بان لا يوجد قبل ذلك القدر فيكون حادثا وهو محال فتامل خاتمة
بعد ثبوت العالم وامكانه يتعين استناده الى موجد قديم والكلام فيه حينئذ
يقع في اطراف الطرف الاول ان الممكن من خواصه انه يحتاج في وجوده وعدمه الى
سبب وانه لا يترجح احد طرفيه الا لمرجح وللعلامة من المصنفين بل للمتقارب
منهم فيهما حدا فقد يجعل الثاني تفسيرا للاول والجمهور على ان هذا الحكم
ضروري بعد تلخيص معنى الموضوع والمحمول من غير ان يفتقر الى برهان فان
معنى الممكن ما لا تقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان كلا من وجوده
وعدمه يكون لا لذاته بل لامر خارج فان قيل يحتمل ان لا يكون كل من وجوده
وعدمه لا لذاته ولا لامر خارج بل لمجرد الاتفاق اجيب بان هذا
مما يظهر بطلانه بادنى التفات ولهذا يحكم به من لا يتاتى منه النظر
والاستدلال لا يقال يقدح في بداهة هذا الحكم اختلاف البعض في نفس
الحكم او في بداهته والتفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين
اذ البديهيات لا تختلف العقلاء فيها ولا يكون بينها تفاوت لانا نقول
البديهي قد يقع فيه الاختلاف لعدم تلخيص الطرفين او لفساد تصورهما
وقد يقع فيه التفاوت جلاء وخفاء بحسب الالف وعدمه فان الالف لبعض
البديهيات والاستئناس به يستدعي زيادة جلاء وعدمه يقتضي خفاء
على ان بعض المحققين حققوا ان البديهيات قد يكون في التصديق بها خفاء
بسبب خفاء التصورات الواقعة فيه وخفاء التصديقات بسبب خفاء
التصورات لا يقدح في كونها بديهيات فان التصديق البديهي قد يتوقف
على تصورات مكتسبة واما ما ذهب اليه الكثيرون من ان الله تعالى خلق
العالم في وقت دون سائر الاوقات من غير مرجح وخصص افعال المكلفين
باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها ما يقتضي ذلك وان قدرة الفاعل
تتعلق بالفعل او الترك من غير مرجح فليس من ترجح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح
المختار احد المتساويين من غير مرجح ونحن لا نتنزل بامتناعه فضلا عن ان
يكون امتناعه ضروريا والى هذا يستند عندنا اختلاف الكواكب ومواضعها
واوضاعها واما الفلاسفة القائلون بالايجاب دون الاختيار فلا يلتزمون
وقوع تلك الاختلافات والاختصاصات بلا سبب بل يصرحون باستنادها
الى اسباب فاعلية لا اطلاع لنا على تفاصيلها فتى الجملة لم يقل احد ممن يعتد
به بوقوع الممكن بلا سبب وذهب غير الجمهور الى ان الحكم بامتناع الترجح
بلا مرجح كسبي واستدلوا عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوي
الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن ووقوع احدهما بلا مرجح يستلزم
رجحانه وهما متنافيان واجيب عنه بان التساوي بالنظر الى الذات
انما ينافي الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فان قبل الترجح اذا لم يكن

بالغير



بالغير كان بالذات ضرورة انه لا ثالث قلنا نفس المتنازع لجواز ان يقع بحسب
الاتفاق من غير سبب الثاني ان الممكن ما لم يترجح لم يوجد وترجحه امر حدث
بعد ان لم يكن فيكون وجوديا ولا بد له من محل وليس هو الاثر لتاخره عن
الترجح فيكون المؤثر لعدم الثالث فلا بد منه والجواب ان الترجح مع الوجود
لا قبله اذ لا يتصور رجحان الوجود مع كون الواقع هو العدم ولو سلم تقدم
ترجح وجعل الممكن او عدمه بالمؤثر ضروري البطلان فما تمسك ذهب اليه
بعض المتاخرين مما يحتج بالخلاف الى الوفاق وحاصله
ان من يدعي الضرورة انما اراد ان هذا الحكم يحصل بنظر قريب لا يتوقف
على كثير تامل ومن يدعي الكسبية انما اراد في الجملة كان يقال ان الحادث اذا
حدث في الوقت المعين فالعقل لا يمنع صحة تقدمه على الوقت الذي وجد
فيه باوقات او تاخره عنه بساعات فاختصاصه بالوجود في ذلك
الوقت بدلا عن العدم المجوز يفتقر الى مخصص والا كان احد الامرين
المتساويين مساويا لذاته راجحا لذاته وهو محال ضرورة فتعين
ان يكون الترجيح للوجود بدلا عن العدم بمرجح منفصل عن الحادث وهو
الفاعل المختار انتهى غير مفيد اذ هو عين اول الوجهين السابقين وقد علمت
رده وان قوله راجحا لذاته ممنوع كما سبق الطرف الثاني ان جماعة انكروا
امتناع وقوع الممكن بلا سبب كذي مقراطيس وانباعه القائلين بجواز
وقوعه بلا سبب وان وجود السموات الاتفاق بطريق فلا بد من التعرض
لايراد بعض شبههم واجتنابها وبيان ردها لئلا يوردها على المسلمين
بعض الشياطين فنقول ذكر الامام لهم شبها فاسدة تنبئ عن بضاعة من
العقول كاسدة منها لو احتاج الممكن الى مؤثر فتاثيره فيه اما ان يكون
حال وجوده وهو ايجاد للموجود وتحصيل للحاصل او حال عدمه وهو جمع
بين النقيضين اعني العدم الذي كان والوجود الذي حصل والجواب انا
نختار ان التاثير حال الوجود فان اريد بايجاد الموجود ايجاد الموجود الحاصل
بهذا الايجاد فلا نسلم استحالته كما في القابل فان السواد قائم بالجسم
الاسود بهذا السواد وان اريد الموجود بوجود اخر سابق فلا نسلم
لزومه فان الوجود الحاصل بالتاثير مقارن له وقد نختار ان التاثير
حال العدم ولا جمع بين النقيضين لان ان الاثر عقيبه ان التاثير
بناء على ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان ايضا ومعنى الاستعقاب ان لا
يتخللهما آن فيكون التاثير في آن عدم الاثر ويكون معنى تاثير المؤثر في الممكن
اخراجه اياه من العدم الى الوجود ومنها انه لو امتنع وقوع الممكن بلا مؤثر
وترجحه بلا مرجح لما وقع واللازم باطل بحكم الضرورة كما في العطشان له سبيلان
القدحين والجائع له رغيفين والهارب من السبع سبيلان احد

بمثل سم

الطريقين مع فرض التساوي وعدم المرجح في الجميع والجواب بعد تسليم عدم المرجح
عند العقل اصلا ان هذا ليس من وقوع الممكن بلا سبب وترجح احد طرفيه
على الاخر بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد الامرين المتساويين من غير مرجح
ومخصص وهو غير المتنازع فان قيل هذا الاختيار والترجيح امر ممكن
وقع بلا سبب وفيه المطلوب قلنا ممنوع بل انما وقع بالارادة التي من شانها
الترجيح والتخصيص ومنها انه لو كان الممكن محتاجا في وجوده الى المؤثر
لاحتاج اليه في عدمه لتساويهما واللازم باطل لان العدم نفي محض
لا يصلح اثرا والجواب ان العدم ان لم يصلح اثرا منعنا الملازمة لجواز
ان يتساوى الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن لكن لا يحتاج العدم
الى المؤثر لعدم صلوحه لذلك بخلاف الوجود فان المقتضي فيه سالم عن المانع
وان صلح اثرا منعنا بطلان اللازم وهو ظاهر وتحقيقه وانه وان كان
نفيا صرفا بمعنى انه ليس له شائبة الوجود العيني لكن ليس نفيا صرفا بمعنى
انه لا يضاف الى ما يتصف بالوجود بل هو عدم مضاف الى الممكن الموجود
فيستند الى عدم علة وجوده بمعنى احتياجه اليه عند العقل حيث
يحكم بانه انما بقي على عدمه الاصلي او انتفى بعد وجوده الطاري بناء على
عدم علة وجوده مستمرا وطاريا فان قيل العدم لا يصلح علة لان
العلية وجودية لكونها نقيض اللاعلية العدمية فيفتقر الى موصوف
وجودي ولانه لا تمايز في الاعدام فلا يصلح بعضها علة وبعضها معلولا
قلنا مجرد صورة السلب او الصدق على المعدوم في الجملة لا يقتضي كون
المفهوم الكلي عدميا بجميع جزئياته ولو سلم فنقيض العدمي لا يلزم ان
يكون وجوديا وقد سبق مثل ذلك وعدم تمايز الاعدام ممنوع والتحقيق
ان تساوي طرفي الممكن ليس الا في العقل فالمرجح لا يكون الا عقليا وعدم العلة
او عدم الممكن ليس نفيا بل كل منهما ثابت في العقل ممتاز عن الاخر فيصلح احدهما
علة للاخر في حكم العقل ولا يلزم منه صلوح علة للوجود ليلزم انسداد
باب اثبات الصانع عز وجل لان ذلك انما يكون بحسب الخارج ومنها ان الممكن
لو احتاج الى مؤثر فتاثيره اما في ماهية الممكن او وجوده او موصوفيته
بالوجود اذ لا يتخيل غير ذلك والكل باطل لما قد مر في نفي شيئية المعدوم
ومجعولية الماهية من ان الماهية ماهية والموجود موجود والموصوفية
موصوفية سواء وجد الغير او لم يوجد وان حال الوجود لا تاثير فيه
وان الموصوفية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان والجواب
ان التاثير في الماهية بان يجعلها متحققة لا بان يجعلها ماهية وفي الوجود
الخاص بان يجعله للماهية لا بان يجعله وجودا ومنها انه لو وجدت
مؤثرية المؤثر في الممكن او احتياج الممكن اليه لكان كل منهما امرا ممكنا له مؤثر

واحتاج

بلغ

صح قام

واحتاج ويتسلسل ولا يندفع بان مؤثرية المؤثر واحتياج الاحتياج عينه
لان ذلك يمتنع في الامور التي لها تحقق في الاعيان والجواب ان كون المؤثرية و
الاحتياج اعتباريا لا ينافي كون المؤثر مؤثرا والممكن محتاجا على ما سبق غير
مرة وما يقال من انه لو حصل في العقل دون الخارج كان جهلا لانتفاء
المطابقة وان كلا منهما صفة قبل الاذهان فيستحيل قيامها بالذهن
فجوابه ان عدم المطابقة للخارج انما يكون جهلا اذا حكم العقل بالثبوت
في الخارج ولم يثبت وان الحاصل قبل الاذهان هو كون الشيء بحيث اذا
تعقله الذهن حصل فيه معقول هو المؤثرية او الحاجة الطرف الثالث
الجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السوا لا اولوية
لاحدهما على الاخر كما مر وقيل العدم اولى بالممكن جوهرا كان او عرضا زايلا
كان او باقيا لتحققه بدون تحقق سبب يؤثر وحصوله بانتفاء شيء من
اجزاء العلة التامة للوجود المفتقر الى تحقق جميعها ورد بان الممكن
كما يستند وجوده الى وجود العلة يستند عدمه الى عدمها ولا معنى لعدم
المركب سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه سوا تحقق البعض او لم يتحقق
وهذا القدر لا يقتضي اولوية العدم بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان يكون
له نوع اقتضا للعدم وقيل العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان
والصوت وصفاتها لما يدل امتناع البقا عليها واستدل الجمهور بوجوه
الاول انه لو كان احد الطرفين اولى بالممكن نظرا الى ذاته فتلك الاولوية
اما ان يمتنع وقوع الطرف الاخر فيكون الطرف الاولى واجبا لذات الممكن
فلا يكون ممكنا بل واجبا او ممتنعا وهو محال واما ان يمكن وحينئذ
فوقوعه اما ان يكون بلا سبب يرجحه فيلزم ترجح المرجوح اعني الطرف
الغير الاولى او يكون بسبب فيفيد رجحانه فيكون وقوع الطرف الاولى
متوقفا على عدم ذلك السبب فلا يكون اولى بالنظر الى ذات الممكن بل مع
عدم ذلك السبب وهو محال واجيب بانه لا يلزم من توقف الوقوع على
امر توقف الاولوية عليه حتى يلزم كونها غير ذاتية وذلك لان التقدير
ان المراد بها رجحان ما لا الى حد الوجوب الثاني ان الممكن يقتضي تساوي
الوجود والعدم بالنظر الى ذاته لما ان كلا منهما لا يكون الا بالغير فلو اقتضى
احدهما لذاته لزم اجتماع المتنافيين اعني اقتضا التساوي ولا اقتضا
واجيب بانا لا نسلم ان الممكن يقتضي تساوي الطرفين بل لا يقتضي
وقوع احدهما وهو لا ينافي اقتضا احدهما لا الى حد الوجوب والوقوع على
ما هو المراد بالاولوية الثالث انه لو كان احد الطرفين اولى بذات الممكن
فاما ان يمكن زوال تلك الاولوية بسبب او لا فان امكن لم تكن الاولوية
ذاتية بتوقفها على عدم ذلك السبب ولان ما بالذات لا يزول بالغير

وان لم يمكن كان الطرف الاولى ضروريا لذات الممكن فلم يكن ممكنا بل واجبا ان
كان هو الوجود و ممتنعا ان كان هو العدم واجيب بانه لا يلزم من امتناع
زوال الاولوية الوجود او العدم بالمعنى الذي ذكرنا وقوعه فضلا عن كونه
ضروريا فلا يلزم وجوب الممكن او امتناعه وذلك لانه يجوز ان يقتضي
ذات الممكن الوجود اقتضاء تاما لا الى حد الوجوب والوقوع ويقع العدم
باقتضاء اسباب خارجية تنتهي الى حد الوجوب والوقوع او بالعكس وتكون
الاولوية الذاتية بحالها باقية غير زايلة ولاجل ما اجيب به عن هذه
الاوجه بحث بعضهم تفصيلا تفنادا الذي يقتضيه النظر الصايب انه
ان اريد باولوية الوجود او العدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن بحيث
يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضروري لانه حينئذ يكون واجبا او ممتنعا
لا ممكنا فان قيل هذا انما يلزم لو لم يكن وقوع الطرف الاخر بترجح خارجي
قلنا فيتوقف وقوع الطرف الاولى الى عدم المرجح الخارج وان اريد بالاولوية
كونه اقرب الى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه
فهذه اولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهر وان اريد ان الممكن قد يكون
بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد
الوجوب فيلزم كونه واجبا او ممتنعا فلا يلزم امتناعه انتهى الطرف الرابع
اختلف في علة احتياج الممكن في وجوده وعدمه الى السبب المرجح فعند
الفلاسفة وبعض المتكلمين واختاره البيضاوي هي الامكان وعند قدماء
المتكلمين هي الحدوث بل قال بعضهم هو معتمد اكثر المتكلمين وعند بعضهم
هي الامكان والحدوث معا بمعنى انها مركبة منهما على ان كل واحد منهما جزؤها
وعند بعض اخر هي الامكان بشرط الحدوث احتجت الفلاسفة على اثباته
بان العقل اذا لاحظ كون الشيء غير مقتضي للوجود او العدم بالنظر الى
ذاته حكم بان وجوده او عدمه لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج
سوا لاحظ كونه مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ وعلى ابطال مذهب المخالف
بان الحدوث وصف للوجود متاخر عنه لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود
بالعدم والوجود متاخر عن تاثير المؤثر وتاثير المؤثر متاخر عن الاحتياج
اليه والاحتياج اليه متاخر عن علة الاحتياج وجزئها وشرطها فلو كان
الحدوث علة للاحتياج او جزءها او شرطها لزم تاخر الشيء عن نفسه
ولما وقف بعض المتكلمين على هذا عارضهم بقوله سبب الاحتياج هو الحدوث
لان العقل اذا لاحظ الشيء مما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة تخرجه
من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم ولا يجوز
في تلك العلة ان تكون الامكان لانه كيفية نسبة الوجود الى الماهية متاخر
عن الوجود المتاخر عن التاثير المتاخر عن الاحتياج الى المؤثر واجيب بانه

هذه



هذه المثنية انما هي بحسب العقل بمعنى انه يلاحظ الامكان او الحدوث فيوجه
الاحتياج لا بحسب الواقع ونفس الامر ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان الحق ان
كلام الفريقين في الرد مغالطة وان ما اختاره المتاخرون من ان العلة
اما الامكان او الحدوث احق بالاعتماد واما ما اعترض به عليه من انه لو كانت
علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان او الحدوث وهما لازمان للممكن والحادث
لزم احتياجهما حالة البقا اليه لوجوب دوام المعلول بدوام العلة واللازم
باطل لان التاثير اما حال حدوثه من المؤثر اما في الوجود وقد حصل بمجرد
وجود المؤثر فيلزم تحصيل الحاصل بحصول سابق واما في البقا او في امر اخر
متجدد وهو تاثير في غير الباقي اعني الممكن والحادث فيلزم استغناؤهما
عن المؤثر وفي كون الامكان علة الاحتياج فساد اخر وهو احتياج الممكن
الى المؤثر حال عدمه السابق مع انه نفي محض ازلي لا يعقل له مؤثر فقد اجيب
عنه بان معنى احتياج الممكن او الحادث الى المؤثر توقف حصول الوجود له
او العدم او استمرارهما على تحقق امر او انتفائه بمعنى امتناعه بدون
ذلك وهو بمعنى دوام الاثر بدوام المؤثر واذا تحقق ذلك الامر فاستمرار
الوجود اعني البقا ليس الا وجودا بالاضافة الى الزمان الثاني وصحة
قولنا وجد فلم يبق ولم يستمر لانه لا يدل الا على مغايرة البقا لمطلق الوجود ولا
نزاع في ذلك فان قلت فما المختار من هذين الطريقين قلت
لا شك ان طريق الحدوث تسمى طريق جماهير اهل السنة وان طريق الامكان
هي الحكما الا ان السعد وابن السبكي والقاضي البيضاوي على ترجيح طريق
الامكان وسيما في قوله وجايز في حقه ما امكننا جنوح اليه واحتج له بانها
تستلزم دوام احتياج الممكن الى المؤثر ضرورة استواء طرفي وجوده وعدمه
على الدوام المستلزم للاحتياج للمرجح بخلاف طريقة الحدوث اللازم لسه
استغنا الحادث عن المحدث بعد الحدوث ضرورة انه الاخراج من العدم
الى الوجود وقد انقطع بمجرد الوجود واجيب بلزوم دوام الاحتياج
ضرورة ان شرط بقا الجوهر تعاقب الاعراض عليه وهي دايمة التجدد فيلزم
ان الجوهر في وجوده دايم الافتقار الى الموجد كما علم مما مر انفا ومن هنا
ذهب بعضهم الى ان الحق ان الطرق الاربعة موصلة الى العلم بالصانع وانها
اما ان تعتبر في الذوات او في الصفات فتكون حينئذ الطرق الموصلة
ثمانية من ضرب اربعة في اثنين او العكس وان اسقط منها طريق الامكان
بشرط الحدوث لرجوعه في الصورة الى طريق الاستدلال بمجموع الامكان
والحدوث سقط من الثمانية طريقان فالباقي ستة طرق وهو ملحظ الفخر
في اربعينه حيث عدها كذلك واذا سقط منها طريق التركيب من
الحدوث والامكان شطرا او شرطا لتركبهما من طريقي الحدوث والامكان

كان الباقي طرق اربعة طرق وهو ملحظ في معالمه حيث عد هاكذا لكن فان
قلت فهل يبتني على طريقي الامكان والحدوث فايدة غير ما مر قلت قال بعضهم
نعم هي انه على علة احتياج الممكن الى المؤثر امكانه يلزم ان يحتاج العدم
السابق في استمراره فيما لا يزال الى الفاعل ولا يلزم من احتياجه اليه ان يكون
موجودا بل يعني انه قادر على ازالته بان يجعل في مكانه الوجود ولا يلزم
ان يحتاج على بقيته الطرق المراد او تركيبا واما العدم الثابت للعالم في
الازل فليس بممكن الامكان الخاص حتى يحتاج الى فاعل بل هو واجب واما
العدم الطاري اعني اللاحق للممكن بعد وجوده فيحتاج الى المؤثر على الطريقين
فليتامل وانه على طريقة الاستدلال بالامكان المجرد يلزم تاخر العلم بحدوث
العالم عن العلم بثبوت الصانع وعلى طريقة الاستدلال بالحدوث افرادا وتركيبا
يلزم ان يتقدم العلم بحدوث العالم على العلم بثبوت الصانع وبيانه بانا اذا
حققنا ان العالم ممكن بذاته ويدل على ذلك افتقاره وان كل ممكن بذاته
من حيث هو هو قابل للوجود والعدم فالوجود له ليس من ذاته وكل ما ليس
له الوجود من ذاته فالوجود له من غيره فثبت لكن الغير لا بد وان يكون الوجود
لذاته والا لزم ان يفتقر الى ما افتقر اليه العالم ودار او تسلسل على ما مر
بيانه في حدوث العالم وبابطال قدم الصانع فثبت بهذا العلم موجود واجب
لذاته مؤثر في العالم فقد خرج لكن من هذا العلم بالصانع لكن مع احتمال
ان يكون صانعا باللزوم الذاتي فلا يكون العالم حادثا بل قديما كما تقول
الفلاسفة واحتمال ان يكون صانعا بالاختيار فيكون العالم حادثا فيحتاج
الى دليل اخر لاثبات حدوث العالم لتتميز عن الفلسفي المشارك لك في اثبات
الصانع اذا لم تستند الحدوث المفردات عنده بالجهة ابتداء اليه فنقول صانع
العالم اما ان يكون اوجده على وجه التعليل او الطبع او الاختيار اذ جهات
التاثير منحصرة في هذه الثلاثة فان كل مؤثر لا يخلو اما ان يصح منه الترك
او لا الاول هو الفاعل المختار والثاني اما ان يتوقف تاثيره على وجود شرط
وانتفاء مانع او لا والاول الطبيعة والثاني العلة ثم نقول لا جايز
ان يكون تاثير صانع العالم فيه بطبع ولا بعلة لان ما تاثيره كذلك لا يجوز
ان يتخصص مثلا عن مثل ضرورة امتناع اصل ان معلول العلة الواحدة
ومطبوع الطبيعة الواحدة وصانع العالم قد خصص مثلا عن مثل فتعين
ان يكون فاعلا بالاختيار فناخذ من هذا قياسا منتجا لمطلوبك فنقول
العالم موقع بالاختيار وكل موقع بالاختيار فهو حادث فالعالم حادث
اما انه موقع بالاختيار فلما علمت من ابطال التاثير بالعلة والطبيعة
واما ان كل موقع بالاختيار حادث فلان اختيار وجوده مستلزم سبق
عدمه والا لزم تحصيل الحاصل وتعلق الايجاد بما لا يصح كونه مشمولا للعدم

فانت

فانت ترى كيف تاخر العلم بحدوث العالم في هذه الطريقة عن العلم بوجود الصانع
فاتضح الفرق بينهما وبين غيرها انتهى مع تلخيص شديد واقول انت اذا
تاملت وجدت المتاخر انما هو العلم بحدوث العالم حدوثا زمانيا عن العلم
باختيار صانعه لا عن العلم بثبوت صانعه فليتامل فان قلت كلام الناظم
يجري على اي الطرق قلت هو الى طريق الامكان المجرد اقرب خاتمة
بعد الاتفاق على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا في ماهيته فذهب
المتكلمون وجزم به صاحب جمع الجوامع الى انها مجعولة بمعنى ان كل ماهية هي
بجعل الجاعل مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة
والمعتزلة الى انها ليست بجعل الجاعل مطلقا بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول
وذهب بعضهم الى ان المركبات مجعولة دون البسائط استدل المتكلمون
بوجوه الاول ان كلا من المركبة والبسيطة ممكن لان الكلام فيه وكل ممكن يحتاج
الى الفاعل لما مر من ان علة الاحتياج هي الامكان وهو ذاتي لها واعترض
بان الامكان نسبة تقتضي التعدد فتنافي البساطة فلا تكون الماهية
البسيطة من متعلقات المجعولية واجيب بان الامكان ليس نسبة من اجزاء
الماهية حتى يختص بالمركبة بل من الماهية ووجودها لكونه عبارة عن
عدم ضرورة الوجود والعدم فمع قطع النظر عن الوجود لا يعقل عروض الامكان
للماهية بسيطة كانت او مركبة ومع ملاحظته يتصور عروضه لها بمعنى
كون الامكان ثابتا للماهية اعتبارا في نفسها بحيث اذا نسبها العقل الى الوجود
يعقل بينهما نسبة هي الامكان وهذا المعنى كاف في الاحتياج الى الفاعل وقد
اجيب ايضا بانه لو لم تكن البسيطة مجعولة لم تكن المركبة مجعولة لانه
اذا تقرر في الخارج جميع بسائط المركب حتى الجزء الصوري من غير جاعل تقرر
المركب ضرورة لا يقال يجوز ان يكون لكل جزء تقرر ويتوقف تقرر المركب على تقرر
المجموع كما تقولونه في مجموع التصورات وتصور المجموع لانا نقول الفرق بين
مجموع التصورات وتصور المجموع بحسب الخارج غير معقول وانما ذلك بحسب
العقل بان يتعلق بالامور المتعددة تارة تصورات متعددة وتارة تصور
واحد من غير ملاحظة التفاصيل واجيب عن هذا الوجه بان معنى
احتياج الممكن الى الفاعل ان وجوده ليس من ذاته بل من الفاعل الثاني ان
الفاعل لا بد ان يؤثر في الماهية ويجعلها تلك الماهية في الخارج حتى
يتحقق الوجود لان ذات المعلول عند اقتضائها الوجود من الفاعل
لا يجوز ان تكون حاصلة في الخارج بكمالها بل لا بد ان يبقى شي منها بجعله
الفاعل ولو هيئة اجتماعية والا لكان المعلول متحققا سوا تحقق الفاعل
او لا فلا يكون للفاعل تاثير فيه ولا له احتياج الى الفاعل واجيب
عن هذا ايضا بانه لا يدل الا على ان ماهية المعلول لا تكون حاصلة

متحققة بدون الفاعل والحصول والتحقق هو الوجود وهذا ينافي كونها متقررة
في نفسها من غير احتياج لها الى الفاعل ولا تأثير له فيها الثالث انه لا تقرر
للماهية في الخارج بذاتها فيكون تقررها فيه بالفاعل ضرورة ولا معنى
لمجعولية الماهية سوى هذا واجيب عنه ايضا بانه ان اريد بالتقرر
التحقق والثبوت فهو الوجود وان اريد كون الماهية في نفسها تلك الماهية
في الخارج فلم يأتوا بما يدل على ان ذلك بالفاعل اذا علمت هذا علمت ان الوجوه
الثلاثة على تقدير تمامها لا تفيد الا كون حصول الوجود لها وانضمامها به
بالفاعل واما استدلالهم بانه لا نزاع في ان للعلة جعلا وتأثيرا في الممكن
فالمجعول اما الماهية او الوجود او انضمام الماهية بالوجود او انضمام من الاجزا
بعضها الى بعض في المركب خاصة وكل من الامور الاربعة ماهية من
الماهيات فيكون المجعول هو الماهية فقد اجيب عنه بان النزاع
انما هو في الماهيات التي هي حقايق الاشيا لا فيما صدق عليه من الافراد
وما ذكر انما اقتضى ان يكون المجعول ذلك البعض الذي هو من افراد ماهية
الانسان مثلا والوجود الخاص الذي هو من افراد ماهية الوجود وكذا الانضمام
والانضمام واستدل القايلون بعدم مجعولية الماهية بان كون الانسان
انسانا لو كان بالفاعل لارتفع بارتفاعه فيلزم ان لا يكون الانسان
انسانا على تقدير عدم الفاعل وهو محال واجيب عنه بانه اريد ان
انه يلزم ان يكون الانسان ليس بانسان بطريق السلب فلا نسلم استحالته
فان عند ارتفاع الفاعل يرتفع الوجود وتنتفي الماهية معه ومنه فيكذب
الايجاب فيصدق السلب وان اريد بطريق العدول بان يتقرر الانسان
في نفسه بحسب الخارج ويكون لا انسانا فلا نسلم لزومه فان عند ارتفاع
الفاعل لا يبقى الانسان حتى يصلح موضوعا للايجاب هذا وقد قال بعض العلما
لا يخفى ان مجعولية الماهية الممكنة فسرت تارة باحتياجها الى الفاعل في
وجودها الخارجي ووجودها الذهني وفسرت تارة بانها الاحتياج الى
الفاعل في الوجود الخارجي فقط اذا تقرر هذا فقول المواقف ان المجعولية
قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم
الجزو وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من
لوازم الماهية كزوجية الاربعة حتى لو تصورنا اربعة ليست بزوج لم تكن
اربعة ومنها ما يكون من لوازم الهوية كتناهي الجسم وحدوثه حتى لو تصورنا
جسما ليس بمتناه او ليس بحادث كان جسما ولا اختلاف في ان احتياج الممكن
الى الفاعل في المركب والبسيط جميعا من لوازم الهوية دون الماهية وان
الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية دون البسيط اذ لا يعقل مركب
لا يحتاج الى الجزء فمن قال بمجعولية الماهية مطلقا اي بسيطة كانت او

فقد يراد

إن

مركبة

مركبة اراد ان المجعولية تعرض للماهية في الجملة اعني الماهية بشرط شي وهي
الماهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم يعرض للماهية من حيث هي
ويحتمل ان يريد ان يعرض للماهية من حيث هي المجعولية في الجملة اي بمعنى
الاحتياج الى الغير وان لم تكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم
مجعولية الماهية مطلقا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض
الماهية بل من عوارض الهوية ومن فرق بين المركبة والبسيطة اراد ان
الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط وان اشتركا
في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية رافع للنزاع وان صلح محملا
لتلك الاقوال فان من المعلوم المقرر ان ليس للفاعل تأثير وجعل بالنسبة
الى ماهية الممكن واخر بالنسبة الى وجوده حتى تكون الماهية مجعولة
كالوجود وان ليس للماهية تقرر في الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجعول
هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية الماهية بمعنى صيرورتها موجودة
على ان من المحققين من ذهب الى ان الصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات
ليست مجعولة انها في حد انفسها لا يتعلق بها جعل جاعل وتأثير موثر
فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل
هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل
بينهما فتكون احداهما مجعولة لتلك الاخرى ولذا لا يتصور تأثير الفاعل
في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تأثيره في الماهيات باعتبار الوجود
بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا
في الخارج فان الصابغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا والصبغ
صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وانه لم يجعل اتصافه به
موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا موجوداتها
ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى
مما ينبغي ان لا ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية مطلقا عن الماهيات
بالمعنى الذي ذكرناه او لا وبين اثباتها لها بما بيناه انفا انه الحق فالذي
ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسايط فان اراد بالمجعولية احد
المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة
لهما معا وان اراد كما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركب في حد ذاتها
مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا
الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب مشتركان في ثبوت
المجعولية بحسب الوجود والحاجة الى التأثير وفي نفي المجعولية بحسب
الماهية ويتمايزان بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن
وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا ريبة انتهى فان قلت

ذكر هذه الماهية في بحث التقا تتبيئة المعدوم اولي لتفرع كون الماهيات
مجعولة علي القول بان المعدوم ليس بشي ومقابله علي ان المعدوم شي قلت
مجرد ثبوت مناسبة لها بذلك المبحث لا يمنع ثبوت مناسبة لها بمبحث
احتياج الممكن في حدوثه الي الفاعل بل هذه المناسبة اتم فهي اولي
فان قلت فهل جهل هذه المسيلة يخل بالايمان قلت بل هي مما ينفع
عليه فان قلت فما الماهية قلت قال بعض المحققين الماهية لفظة
مشتقة من ما هو ولذا قالوا ماهية الشي ما به يجاب عن السوال
بما هو كما ان الكمية ما به يجاب عن السوال بكم هو ولا خفا في ان المراد ما هو
الذي لطلب الحقيقة دون الوصف او شرح الاسم وتركوا التقييد اعتمادا
علي انه المتعارف واحترازا عن ذكر الحقيقة في تعريف الماهية كيلا يلزم
التعريف بالمساوي خفا وجلا ومن الناس من صرح بالقيد فقال الذي يطلب
به ما به الشي هو هو وانت خبير بان ذلك بعينه معني الماهية وان هذا
التفسير لفظي فلا دور وقد يفسر بما به الشي هو هو ويشبه ان يكون
هذا تحديدا اذ لا يتصور لها مفهوم سوي هذا وزعم بعضهم انه صارف
عن العلة الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به يكون الشي ذلك
فانا نتصور حقيقة المثلث وان لم نعلم له وجودا ولا فاعلا وبالجملة
فمبني هذا التفسير علي ان نفس الماهية ليست بجعل الجاعل
كما مر فلها اخرت بيانها عنه ثم الماهية اذا اعتبرت مع التحقق سميت
ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقا ولا حقيقته بل ماهيته اي
ما يتعقل منه واذا اعتبرت مع التشخص سميت هوية وقد يراد
بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي وقد يراد بالذات
ما صدقت عليه الماهية من الافراد انتهي بتذييل الامتناع اعتبار عقلي
وكذا الوجوب والامكان عند المحققين لان الوجوب مثلا لو كان موجودا
لكان واجبا ضرورة انه لو كان ممكنا لكان جايزا لزوال نظرا الي ذاته
فلم يبق الواجب واجبا وهو محال لامتناع الانقلاب والواجب ماله الوجوب
فننقل الكلام الي وجوبه ويلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة
معا وهو محال وكذا القول في الامكان ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا
في الوجود والبقا والقدم والحدوث والوحدة والكثرة والتعين والموصوفية
واللزوم ونحو ذلك جعله في التلويحات قانونا كليا لا يقال نحن نقطع
بان الباري تعالي موجود واجب ومتعين وواحد وقديم وباق في الخارج
لا في الذهن فقط وكذا امكان الانسان وحدوثه ونحو ذلك لانا نقول
هذا لا يقتضي كون الوجوب والامكان وغيرهما امورا متحققة في الخارج
لها صور عينية قايمة بالموضوعات كبياض الجسم لان معني قولنا الباري

تعالي

تعالي واجب في الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الي الوجود حصل له معقول
هو الوجوب ومعني قولنا الانسان ممكن انه اذا نسبه العقل الي الوجود
حصل له معقول هو الامكان ومعني قولنا الشي متعين او واحد او كثير او
قديم او حادث في الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الي هذه المفهومات
كانت النسبة بينهما الايجاب لا السلب والله الموفق فان قلت
اطنبت في هذا المقام قلت نعم لا حرك بما ذكرته نفوسا الفت
الجمود واذهانا ما لت نيرانا استصباحها الي الجمود فان هذا
المبحث عليه مدار العقايد وهو من الفن اشرف المقاصد ولما كان
الايمان والاسلام باعتبار اصل متعلق مفهوميهما من مباحث علم
الكلام وباعتبار عوارض ضميمتهما من مباحث الفقه ولذا
يذكران في الفنين ويبحث عنهما اهلهما بالاعتبارين واختلف صنيع
المتكلمين في وضعهما فمنهم من يوخرهما حتي عن الالهيات والنبوات
والسمعيات لكونهما متعلقيهما ومنهم من يقدمهما ضرورة بحث الخايض
في تلك المذكورات عنهما وترجح عنده هذا الطريق فقدمهما تقديرا
بالايمان لاصالته وتبعية الاسلام له وان جاني حديث جبريل الطويل
كما يابي تقله تقديم الاسلام نظرا لا هيئة متعلقاته وهي الاعمال بعد
حصول التصديق فقال **وفسر** بالبنا للمفعول اي حد عند جمهور الاشاعرة
والماتريدية **الايمان** افعال اصله امان بهمزتين مكسورة فساكنة
ابدلت الثانية لسكونها من جنس حركة ما قبلها كما تقتضيه القاعدة
في ذلك تفعله افعل مثل اكرم اكراما لا نا عز والا لجاء مصدرا علي الفعال
والمفاعلة اما للتعدية بحسب الاصل كان المومن المصدق جعل الغير آمنا
من تكذيبه ومخالفته واما للصيرورة كانه صار ذا أمن من ان يكون
مكذبا وقد يعدي بالبا لاعتبار معني الاقرار والاعتراف كقوله تعالي
آمن الرسول بما انزل اليه من ربه وباللام لاعتبار معني الاذعان والقبول
كقوله تعالي وما انت بمومن لنا ولو كنا صادقين فامن له لوط وهو في
اللغة التصديق سواء كان المصدق به معينا او مجملا عاما او خاصا حقا
او باطلا كان بالقلب فقط او باللسان فقط او بهما وملخصه انه اخذ
الشي صادقا والصدق مما يوصف به المتكلم والكلام والحكم فلهذا
يقع تعليقه بالشي باعتبارات مختلفة مثل امنت بالله اي بانه
واحد متصف بما يليق منزه عما لا يليق وامنت بالرسول عليه
الصلاة والسلام اي بانه مبعوث من الله تعالي فصادق فيما جا به
وامنت بملايكته عليهم الصلاة والسلام اي بانهم عباده المكرمون
المطيعون المعصومون لا يتصفون بذكورة ولا بانوثة ليسوا

بنات لله تعالى ولا شركاه وامنت بكتبه وكلماته اي بانها منزلة من عند الله
تعالى صادقة فيما تضمنته من الاحكام وامنته باليوم الاخر اي بانه كاين البتة
وامنت بالقدر اي بان الخير والشر بتقدير الله تعالى ومشيئته وان
رجع الكل الى الشوق والاعتراف واما في العرف ففسره من سبق ذكرهم
بالتصديق اي المعهود شرعا وهو تصديق نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فيما علم
مجيئه به من الدين بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه
العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال فانه كان في اصله نظريا
كوجود الصانع عز وجل ووجوب الصلاة وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي
الاجمال فيما يلاحظ اجمالا كالايمان بغالب الانبياء والملايكة ويشترط
التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا كالايمان بجمع من الانبياء مثل ادم ومحمد وجمع
من الملايكة كجبريل وعزرائيل حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند
السوال عنه وبحرمة الخمر عند السوال عنه كان كافرا ولا يكفي لوجوب
الايمان بالشيء المعين مجرد ثبوته بحيث يكون انكاره كفرا بل لا بد لهذا
الغرض من تواتر وجوده حتى يبلغ حد القطع والايمان التفصيلي اكمل من
الايمان الاجمالي وان اتحدا في مجرد تحليتهما باصل الايمان واعلم انه ليس
المراد من التصديق ههنا ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر او المخبر انضافه
من غير اذعان وقبول لما وقع فيه والا لزم ان يكون كل عالم بصدقه
عليه الصلاة والسلام مومنا وليس كذلك فان كثيرا من الكفار كانوا
عالمين بصدقه كما يشهد به يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم بل المراد منه ههنا الاذعان والقبول لما وقع
فيه من ذلك والانقياد له وسكون النفس اليه واطمينانها به وقبولها
لذلك بترك التكبر والعناد وبنا الاعمال عليه بحيث يصح ان يطلق
عليه اسم التسليم على ما صرح به الغزالي فان قلت فهل هو قسم
التصور حيث يقول علما الميزان في اوايل العلم اما تصور واما تصديق قلت
قال في التلويح ولقد طال النزاع بين المص يعني صدر الشريعة وبعض
معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وانه التصديق الذي قسم
العلم اليه والى التصور في اوايل المنطق ام غيره ويجب ان يعلم ان معناه
هو الذي يقال له بالفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق
على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها
وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي
وهم انتهى وانت خبير بان بعض المحققين جزم بان الاذعان امر اخر وراء التصديق
كما يوخذ من قولنا بل المراد منه الخ فصار دقيق التامل فلا تتوهم تخالف فتامله
فان قلت فهل هذا التصديق المنطقي هو اللغوي قلت

قال

قال في شرح المقاصد ان ابن سينا صرح بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم
اليه والى التصور هو بعينه اللغوي المعبر عنه بالفارسية بكرويدن المقابل
للتكذيب انتهى وسياتي عند ان الايمان لم ينتقل عن معناه اللغوي وانما اعتبر
فيه شرعا زيادة قيود فان قلت التصديق المنطقي شامل لليقيني والظني
والمطلوب في الايمان القطع فلا يكون عينه قلت ان اردت بالقطع عدم تجويز
النقيض حالا ومالا فممنوع ارادة طلبه للمحققين وان اردت به الجزم الذي
ليس معه احتمال النقيض بالفعل حالا فلا ينافي الظن بل يجامعه ولا شك انه
يكتفى به حيث كان لا يخطر معه احتمال النقيض على ما ذكره صاحب
المواقف مع تثبيت القول بانه لا بد في الايمان من التصديق والاذعان
وما نقل عن السعد من تصريحه بان المعنى المعبر عنه بكرويدن امر
قطعي فلا يجامع الظن غير صحيح لعدم ثبوته بل الثابت عنه التصريح
بانه اعم من العلم ومن الظن كما يأتي تحريره فان قلت فقد قال في شرح
المقاصد ان التصديق يقابله التكذيب وينافيه التوقف والتردد فهذا
تصريح باعتبار القطع فيه قلت اراد بالتوقف والتردد فتامل فان
قلت فهل هو من مقولة الفعل او الانفعال قلت ذهب جماعة الى انه
من مقولة الانفعال الاختيارية ثم منهم من فسره بانه ربط القلب على ما علم
من اخبار المخبر والربط امر كسبي يحصل باختيار المصدق ولهذا يثاب عليه
ويجعل راس العبادات ويقع به التكليف ومنهم من فسره بانه ان تنسب باختيارك
الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وسياتي
بسطه وذهب جماعة الى انه من مقولة الكيفيات النفسانية والادراكات
وهذا ما جزم به السعد فانه قال انا لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم
صادقا من غير ان يتصور هناك فعل وتاثير من القلب ويقطع بان هذا
كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الاسباب وقد
تحصل بدونها فغايته الامر انه يشترط فيما اعتبر في الايمان ان يكون
تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المامور به واما ان هذا فعل وتاثير
من النفس لا كيفية لها وان الاختيار يعتبر في مفهوم التصديق اللغوي
فممنوع بل معلوم الانتفا قطعا ولو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل
دون الكيف لما صح الاتصاف به حقيقة الا حال المباشرة والتحصيل كما لا يخفى
على من يعرف استعمالات اسما الفاعلين واطلاقاتها باعتبار صفاتها
وافعالها وما وقع في كلام كثير من عظما الملة وعلما الامة من التفسير بالعلم
والمعرفة والاعتقاد مع كون التصديق ينبغي حمله على ان العلم التصديقي
بالمعنى الاعم على ما مر بيانه ولا شك ان التصديق من جنس الادراكات
والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل

عدم الجزم لا الظن الغالب فلا ينافيه الا اذا كان جزما غالبا
خاليا عن التوقف والتردد

بالقلب سوا اذعانه وقبوله
وادراكه لهذا المعنى اعني كون المتكلم

والاختيار وترك الجحود والاستكبار وقد وقع في كلام امير المومنين والد سبطي
سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم
تصديق وذهب جماعة كامام الحرمين والرازي الى انه من جنس كلام النفس وكلام
النفس غير العلم والارادة ولا يحسن عده خلافا فان الذهاب الى انه كلام
النفس لا يكفي في دفع المطالبة ببيان انه من اي نوع من انواع الاعراض ومن
اي مقولة من المقولات العشر ولا يحصل لهم سوى تسليم انه من الكيفيات
النفسية الحاصلة بالاختيار الخالية عن الجحود والاستكبار قيل وليت
شعري انه اذا لم يكن من جنس الادراكات والاعتقادات فما معنى تحصيله
بالدليل او التقليد وهل يعقل ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد
(ان تكون ص) على ان كلام النفس ليس بمنتف ان يكون علما او ارادة بل كلما يحصل في النفس
من حيث يدل عليه بعبارة او اشارة او كتابة فهو كلام النفس سواء كان
علما او ارادة او طلبا او اخبارا او استخبارا وغير ذلك فانه قلت
نحن لا نشك ان الايمان مكلف به وكل ما هو كذلك يجب ان يكون مقدورا
اختياريا على ما هو مقرر في الاصول الفقهية فلا يستقيم ان القول
بالكيفية لفقدهما فيها قلت اجيب عنه بانه ليس معنى كون
المامور به مقدورا اختياريا انه يكون البتة من مقولة الفعل التي ربما
يتبادر منها كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل
بمعنى انه يصح تعلق قدرة المكلف به وحصوله بكسبه واختياره
سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود او
الكيفيات كالعلم والنظر فاعلم انه لا اله الا الله قل انظروا ماذا في
السموات والارض او الانفعالات كالتسخن والتبرد او الحركات والسكنات
او غير ذلك كالصلاة او التروك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب
المقدور المثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون
الايمان مامورا اختياريا مقدورا مثابا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية
يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهدايته
على انه لو لزم كون المامور به هو الفعل بمعنى التاثير على ما وقع التصريح
به في كلام البعض جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه
كما في ساير الواجبات فان قلت اعتبارك الاختيار في حصول التصديق
اللغوي وكون التصديق الحاصل بدونه ليس بايمان يدل
على ان تصديق الملايكة عليهم الصلاة والسلام بما القي عليهم والانبيا عليهم
الصلاة والسلام بما اوحي اليهم والصديقين بما يسمعون من النبي صلى الله
عليه وسلم مكتسب كله بالاختيار قلت ثم على ان بعض المتاخرين ذهب
الى ان الملايكة ليسوا مكلفين بالايمان لحصوله لهم بالضرورة كالعلم

بيقينية

٦٥

بيقينية احكام الالوهية ثم المؤمنين شاهد المعجزة توقع في قلبه صدق
النبي صلى الله عليه وسلم تصديقه فهو الاكتفاء بذلك ولا يطالبه بتجديد
تصديق اختياري لانه تحصيل للحاصل نعم يطالب بالبقاء عليه وعدم
مقابلته بالرد والاستكبار فان قلت فهم مما سبق انه لا منافاة
بين العلم والمعرفة والاعتقاد والتصديق واذا كان الامر على ما ذكرت
فما بال علمائنا اطبقوا على فساد ما ذهب اليه الشيعة وجهم بن صفوان
وابو الحسين الصالحي من القدرية وان كان يميل اليه الاشعري من ان
الايمان هو معرفة جميع ما علم مجيء محمد صلى الله عليه وسلم به من
الدين بالضرورة قلت لقيام قرينة عندهم بان غرضهم من حمل المعرفة
على ما يعم مطلق التصديق معينة لا ابقاؤها على معناها وذلك لانهم
اوجبوا المعرفة بالدليل التفصيلي وحكموا على العوام بالكفر على ما صرح
به ابو هاشم الجبائي فان قلت واي فرق بينها وبين التصديق
قلت على ما مر من اختيار السعد لا فرق بينهما من حيث الكيفية
اذ كل منهما من مقولتها نعم بينهما فرق من حيث ان التصديق يكفي في
الايمان وان كان كيفية للنفس لان تحصيله لا يكون الا باختيار
في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا
الاعتبار يقع التكليف بالايمان على ما تقدم بيانه من كونه كسبيا
(فإن ح) اختياريا والمعرفة لا تكفي لانها قد تكون بدون ذلك قلت
فيلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار نفسه ايمانا
كافيا في الخروج عن عهدة التكليف بالايمان قلت نعم لا باس
بذلك لانه يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن
وليس الايمان والتصديق سوى ذلك فان قلت المعرفة حاصلة
للكفار على ما شهد به كثير من الايات فان اهل الكتاب كانوا يعرفون
نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم
التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وان كان ينكر
عنادا او استكبارا قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
ظلما وعلوا وهذا هو سبب اطباق علمائنا على فساد ما ذهب اليه
القدرية قلت حصول المعرفة واليقين على الوجه السابق
باختياره للكفار المعاندين للشرع المستكبرين عن الانقياد له ممنوع
(إذ) اذ يتصور تحقق الايقان بدون الاذعان ولئن سلمنا حصولها
لهم على الوجه السابق فالحكم بتكفيرهم انما هو لانكارهم باللسان واصرارهم
على العناد والاستكبار وتلبسهم بما هو من علامات التكذيب
والانكار كما انا لو فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم

والاختيار وترك الجحود والاستكبار وتد وقع في كلام امير المومنين والد سبطي
سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم
تصديق وذهب جماعة كامام الحرمين والرازي الى انه من جنس كلام النفس وكلام
النفس غير العلم والارادة ولا يحسن عده خلافا فان الذهاب الى انه كلام
النفس لا يكفي في دفع المطالبة ببيان انه من اي نوع من انواع الاعراض ومن
اي مقولة من المقولات العشر ولا محيص لهم سوى تسليم انه من الكيفيات
النفسية الحاصلة بالاختيار الخالية عن الجحود والاستكبار وقيل وليت
شعري انه اذا لم يكن من جنس الادراكات والاعتقادات فما معنى تحصيله
بالدليل او التقليد وهل يحتمل ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد
على ان كلام النفس ليس ينبغي ان يكون علما او ارادة بل كلما يحصل في النفس
من حيث يدل عليه بعبارة او اشارة او كتابة فهو كلام النفس سواء كان
علما او ارادة او طلبا او اخبارا او استخبارا وغير ذلك فانه قلت
نحن لا نشك ان الايمان مكلف به وكل ما هو كذلك يجب ان يكون مقدورا
اختياريا على ما هو مقرر في الاصول الفقهية فلا يستقيم بيت القول
بالكيفية لفقدهما فيها قلت اجيب عنه بانه ليس معنى كون
المامور به مقدورا اختياريا انه يكون البتة من مقولة الفعل التي ربما
يتنازع في كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل
بمعنى انه يصح تعلق قدرة المكلف به وحصوله بكسبه واختياره
سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيات كالقيام والقعود او
الكيفيات كالعلم والنظر فاعلم انه لا اله الا الله قل انظروا ماذا في
السموات والارض او الانفعالات كالتسخن والتبرد او الحركات والسكنات
او غير ذلك كالصلاة او التروك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب
المقدور المثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون
الايمان مامورا اختياريا مقدورا مثابا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية
يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهداية
على انه لو لزم كون المامور به هو الفعل بمعنى التاثير على ما وقع التصريح
به في كلام البعض جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه
كما في ساير الواجبات فان قلت اعتبار الاختيار في حصول التصديق
اللغوي وكون التصديق الحاصل به ونه ليس بايمان يدل
على ان تصديق الملايكة عليهم الصلاة والسلام بالله تعالى وعليهم والانبيا عليهم
الصلاة والسلام بما اوحي اليهم والصحابة بما سمعوا من النبي صلى الله
عليه وسلم مكتسب كله بالاختيار قلت نعم على ان بعض المتاخرين ذهب
الى ان الملايكة ليسوا مكلفين بالايمان لحصوله لهم بالضرورة كالعلم

ان تكون ص

ببقية احكام الالوهية ثم الحق فيمن شاهد المعجزة تو تقع في قلبه صدق
النبي صلى الله عليه وسلم فصدقه فهو الاكتفا بذلك ولا يطالبه بانشاء
تصديق اختياري لانه تحصيل للحاصل ثم يطالب بالبقا عليه وعدم
مقابلته بالرد والاستكبار فان قلت فهم مما سبق انه لا منافاة
بين العلم والمعرفة والاعتقاد والتصديق واذا كان الامر على ما ذكرت
فما بال علمائنا اطبقوا على فساد ما ذهب اليه الشيعة وجهم بن صفوان
وابو الحسين الصالحي من القدرية وان كان يميل اليه الاشعري من ان
الايمان هو معرفة جميع ما علم مجي محمد صلى الله عليه وسلم به من
الدين بالضرورة قلت لقيام قرينة عندهم بانه مخرج حمل المعرفة
على ما يعم مطلق التصديق معينة لا بنائها على معناها وذلك لانهم
اوجبوا المعرفة بالدليل التفصيلي وحكموا على العوام بالكفر على ما صرح
به ابو هاشم الجبائي فان قلت واي فرق بينهما وبين التصديق
قلت على ما مر من اختيار السعد لا فرق بينهما من حيث الكيفية
اذ كل منهما من مقولتها نعم بينهما فرق من حيث ان التصديق يكفي في
الايمان وان كان كيفية للنفس لان تحصيله لا يكون الا بالاختيار
في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا
الاعتبار يقع التكليف بالايمان على ما تقدم بيانه من كونه كسبيا
اختياريا والمعرفة لا تكفي لانها قد تكون بدون ذلك قلت
فيلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا
كافيا في الخروج عن عهدة التكليف بالايمان قلت نعم لا باس
بذلك لانه يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن
وليس الايمان والتصديق سوى ذلك فان قلت المعرفة حاصلة
للكفار على ما شهد به كثير من الايات فان اهل الكتاب كانوا يعرفون
نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم
التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وان كان ينكره
عنادا او استكبارا قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
ظلما وعلوا وهذا هو سبب اطباق علمائنا على فساد ما ذهب اليه
القدرية قلت حصول المعرفة واليقين على الوجه السابق
باعتباره للكفار المعاندين للشرع المستكبرين عن الانقياد له ممنوع
اذ يتيسر تحصيل الايقان بدون الاذعان ولين سلمنا حصولها
لهم على الوجه السابق فالحكم بتكفيرهم انما هو لانكارهم باللسان واصرارهم
على العناد والاستكبار وتلبسهم بما هو من علامات التكذيب
والانكار كما انا زعمنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم

فإن

والاختيار وترك الجحود والاستكبار وقد وقع في كلام امير المومنين والد سبط
سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم
تصديق وذهب جماعة كامام الحرمين والرازي الى انه من جنس كلام النفس وكلام
النفس غير العلم والارادة ولا يحسن عده خلافا فان الذهاب الى انه كلام
النفس لا يكفي في دفع المطالبة ببيان انه من اي نوع من انواع الاعراض ومن
اي مقولة من المقولات العشر ولا محيص لهم سوى تسليم انه من الكيفيات
النفسية الحاصلة بالاختيار الخالية عن الجحود والاستكبار فقيل وليت
شعري انه اذا لم يكن من جنس الادراكات والاعتقادات فما معنى تحصيله
بالدليل او التقليد وهل يتمثل ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد
على ان كلام النفس ليس ينبغي ان يكون علما او ارادة بل كلما يحصل في النفس
من حيث يدل عليه بعبارة او اشارة او كتابة فهو كلام النفس سواء كان
علما او ارادة او طلبا او اخبارا او استخبارا وغير ذلك فان قلت
نحن لا نشك ان الايمان مكلف به وكل ما هو كذلك يجب ان يكون مقدورا
اختياريا على ما هو مقرر في الاصول الفقهية فلا يستقيم ذلك القول
بالكيفية لفقدهما فيها قلت اجيب عنه بانه ليس معنى كون
المامور به مقدورا اختياريا انه يكون البتة من مقولة الفعل التي هي ما
يتأثر في كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل
بمعنى انه يصح تعلق قدرة المكلف به وحصوله بكسبه واختياره
سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيآت كالقعود والقيام او
الكيفيات كالعلم والنظر فاعلم انه لا اله الا الله قل انظروا ماذا في
السموات والارض او الانفعالات كالتسخين والتبريد او الحركات والسكنات
او غير ذلك كالصلاة او التروك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب
المنذور المثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون
الايمان مامورا اختياريا مقدورا مثابا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية
يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهداية
على انه لو لزم كون المامور به هو الفعل بمعنى التأثير على ما وقع التصريح
به في كلام البعض جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه
كما في ساير الواجبات فان قلت اعتبار ذكر الاختيار في حصول التصديق
اللغوي وكون التصديق الحاصل به وحده ليس بايمان يدل
على ان تصديق الملايكة عليهم الصلاة والسلام بما القي عليهم والانبياء عليهم
الصلاة والسلام بما اوحي اليهم والصديقين بما يسمعون من النبي صلى الله
عليه وسلم مكتسب كله بالاختيار قلت ثم على ان بعض المتاخرين ذهب
الى ان الملايكة ليسوا متصفين بالايمان لحصوله لهم بالضرورة كالعلم

بتقية

ان تكون ص

بتقية احكام الالوهية ثم الحق فيمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق
النبي صلى الله عليه وسلم فصدقه فهو الاكتفاء بذلك ولا يطالب بالتدا
تصديق اختياري لانه تحصيل للحاصل ثم يطالب بالبقا عليه وعدم
منافاته بالرد والاستكبار فان قلت فهم مما سبق انه لا منافاة
بين العلم والمعرفة والاعتقاد والتصديق واذا كان الامر على ما ذكرته
فما بال علماينا اطبقوا على فساد ما ذهب اليه الشيعة وجهم بن صفوان
وابو الحسين الصالحي من القدرية وان كان يميل اليه الاشعري من ان
الايمان هو معرفة جميع ما علم مجي محمد صلى الله عليه وسلم به من
الدين بالضرورة قلت لقيام قرينة عندهم بانهم من حمل المعرفة
على ما يعم مطلق التصديق معينة لا ابقايها على معناها وذلك لانهم
اوجبوا المعرفة بالدليل التفصيلي وحكموا على العوام بالكفر على ما صرح
به ابو هاشم الجبايي فان قلت واي فرق بينها وبين التصديق
قلت على ما مر من اختيار السعد لا فرق بينهما من حيث الكيفية
اذ كل منهما من مقولتها نعم بينهما فرق من حيث ان التصديق يكفي في
الايمان وان كانت كيفية للنفس لان تحصيله لا يكون الا بالاختيار
في مباشرة الاسباب وصرف النظر ودفع الموانع ونحو ذلك وبهذا
الاعتبار يقع التكليف بالايمان على ما تقدم بيانه من كونه كسبيا
اختياريا والمعرفة لا تكفي لانها قد تكون بدون ذلك قلت
فيلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا
كافيا في الخروج عن عهدة التكليف بالايمان قلت نعم لا باس
بذلك لانه يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن
وليس للايمان والتصديق سوى ذلك فان قلت المعرفة حاصلة
للكفار على ما شهد به كثير من الايات فان اهل الكتاب كانوا يعرفون
نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم
تصديقهم ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وان كان ينكر
عنادا او استكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
ظلما وعلوا وهذا هو سبب اطباقهم على نباعلى فساد ما ذهب اليه
القدرية قلت حصول المعرفة واليقين على الوجه السابق
باعتبار للكفار المعاندين للشرع المستكبرين عن الانقياد له ممنوع
اذ بدون تحقق الانقياد بدون الاذعان ولين سلمنا حصولها
لهم على الوجه السابق فالحكم بتكفيرهم انما هو لانكارهم باللسان واصرارهم
على العناد والاستكبار وتلبسهم بما هو من علامات التكذيب
والانكار كما انا لو فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم

فإن

إذ

وسلمه واقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد للصنم كذلك
فانا نحكم بكفره لما ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل ذلك من علامة التكذيب
والانكار فان قلت قد علم حال المعرفة والتصديق على مختار
من جعل التصديق من مقولة الكيفية او الانفعال وهو العموم
والخصوص المطلق فكل تصديق معرفة وايمان وليس كل معرفة كذلك
فما حالهما على مختار من جعله من مقولة الافعال قلت حالهما
التباين اذ المختار ان التصديق غير العلم والمعرفة بالحقيقة
لانه عنده عبارة عن التسليم والاذعان والانقياد وذا لا يكون
مع الانكار والاستكبار بخلاف المعرفة والعلم واما عبارة عن ربط
القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق
والمعرفة كيفية وانفعال قد تكون بدون اختيار واما عبارة
عن نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا ذبه قطع صدر الشريعة
قال وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه
قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر المعجزة فوقع في
القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب الصدق اليه اختيارا فانه
لا يقال له في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق
مامور به فيكون فعلا اختياريا زايدا على العلم الذي هو كيفية نفسانية
او انفعال وهو حصول المعنى في القلب والفعل القلبي ليس كذلك بل هو ايقاع
النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب فالسوفسطائي ١
عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم
لكنهم ليسوا مصدقين لغة لانهم لا يحكمون به لكنا اختيارا بل ينكرونه
على ان قول ابي المعين في تبصرة الادلة لا يلزم من انعدام العلم انعدام
التصديق فانا امنا بالملائكة والكتب والرسل ولا نعرفهم باعيانهم
والمعاندون يعرفون ولا يصدقون كما قال تعالى الذين اتيناهم الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فدل على انفكاك التصديق عن العلم والعلم
عن التصديق ولهذا لم يجعل الايمان معرفة على ما ذهب اليه جهم بن
صفوان ظاهر في انهم لم يريدوا بالمعرفة التي لا تكفي في الايمان معرفة
حقيقة جميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم بل معرفة غير حقيقته كمعنى
المصدق به وتشخصه مثلا كذا قيل ولكن انفكاك التصديق عن المعرفة
ومعه كما يأتي تحريره بعد وهذا من ابي المعين نص في عين النزاع فان
قلت فما الراجح من هذا النزاع هل القول بفعليته او القول
بانفعاليته قلت قد علمت ان السعد اختار الثاني لما سبق
وايضا بانا اذا تصورنا النسبة بين شيئين وشككنا في انها

بالاثبات



بالاثبات او النفي ثم اقيم لنا البرهان على ثبوتها او نفيها فالذي يحصل لنا
هو الاذعان والقبول لتلك النسبة لا نفسها وذلك الاذعان هو معنى
التصديق والحكم والاثبات والايقاع واعترضه بعض المحققين بانه خروج
عن القانون فان التصديق المنطقي عند المتقدمين ادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة دون زيادة على ذلك وانه عندهم قسم من
العلم اي الادراك وهو من مقولة الكيفية عندهم ان فسر الادراك
بحصول صورة الشيء في العقل ومن مقولة الانفعال ان فسر الادراك
بانتقاش النفس بصورة الشيء وعلى كل فالاذعان والقبول بالمعنى
الذي قصد غير داخلين في مسماه بل هما من قبيل الكلام النفسي وهو
صفة مغايرة للعلم اتفاقا وبعضهم بان هذا الذي ذهب اليه
يشبه ان يكون مذهب من لا يقول بالكلام النفسي والمذهب السديد
والراي الرشيد ان الايمان فعل من افعال القلب زايد على الانفعال
الذي هو التصديق ولذلك كان مكلفا به مثابا على فعله معاقبا
على تركه قلت وما رد به يعلم جوابه مما مر نعم قال الثاني
وتحقيق المقام ان الايمان كلام نفسي مطابق للتصديق المنطقي بعد
حصوله وذلك لان من كيفية النفس نكارة وانكارا وضد الاول معرفة
وعلم وضد الثاني تصديق وبيان ذلك يتضح هذا المقام قال في القاموس
النكارة خلاف المعرفة وتناكر تجاهل ونكر فلان الامر كفرح نكرا ونكرا ونكورا
بضمهما ونكيرا وانكره واستنكره وتناكره جهله وعرفه معرفة علمه والعرف
بالضم ضد النكر وصدقه تصديقا ضد كذبه وكذب بالامر تكذيبا انكره
وفلانا جعله كاذبا فقد عرفت من هذا ان النكرة والجهالة ضد العلم والمعرفة
وان الانكار التكذيب ضد التصديق فالنكارة انتفاء المعرفة والعلم
والانكار كلام نفسي مطابق لذلك بعد الشعور به اذ تكلم النفس بالانتفاء
فهو لذلك الذي كان حصل في النفس انشاء وهذا هو التكذيب والمعرفة
والعلم انفعال النفس بضد النكارة اي بحصول ما كان حصل في النفس انتفاء ق
فان تكلمت النفس بعد شعورها به بانه حاصل فهو التصديق ولا شك
انه فعل من الافعال النفسية والايمان الذي هو ضد الانكار وان
تكلمت النفس بضده وهو تقييد اي نفي ما حصل من التصديق المنطقي فهو
الانكار وهو التكذيب والحاصل ان الكفار هو المعرفة فيتبعونها بكلام
النفس المتنافي لها فيكونون عالمين عارفين منكرين مكذبين وبتحقيق
هذا ينتفي ذلك التوفيق بين الايات والاحاديث التي تفيد هذا المعنى انتهى
واقول طول ولم يات بطايل بل بدعوى لا دليل عليها على انه

تفصيلها

تفصيلاً عما قدمناه فان قلت علم مما مر ان انطباق التعريف على ايمان المقلد
مع ان الاشاعرة لم يسلموا في حقيقة الايمان الا ركنين احدهما انها المعرفة والاخر
حديث النفس التابع لها وعليهما فالمقلد ليس بمومن اذ لا علم عنده
ولا معرفة بل اعتقاد جازم قلت يجب حمل ذلك منهم على بيان
حقيقته الكاملة للايمان مطلق حقيقته على ان نسبة القول بانه
المعرفة للاشعري وان وقع لصاحب الغنية غير صحيحة عندهم
على انا قدمنا تاويله وبهذا ينحل ما استشكله بعض المتاخرين
على من قال بصحة ايمان المقلد ثم فسر الايمان بانه المعرفة او حديث
النفس التابع لها ولعمري ان بهذا التاويل ينزاح عن مذهب
المحققين هذا الاشكال وتتوافق فيه ظواهر الاقوال ويظهر انه
من السحر الحلال والعذب الزلال فدع عنك ما قيل او يقال فماذا بعد
الحق الا الضلال على اني رايت بعض المحققين اوما الى توفيق بين القولين
وذلك بان حمل القول بانها ليست التصديق على انه المعرفة وبفعليته
على انه الانقياد والاستسلام والقبول والاذعان وهو بعد محل تامل
وكلام ابي المعين السابق يشهد لما اخترناه ولا تفهم عنا انا ندعي ان
الاذعان والتسليم امر زايد على التصديق حتى يرد علينا انه
خرق لاجماع المحققين وخروج عن مالوف ايمة الدين كما اطال به في
شرح المقاصد بل نقول ان ذلك هو التصديق الا انه لا تلازم بينه وبين
العلم والمعرفة وتحرير ان التصديق في بحث الايمان مخصوص بالعلم القطعي
كما مر التنبيه صدر البحث عليه وربما يفهم من اقتصاره
في المتن على التصديق مع حذف متعلقه والرمز اليه بال العهدية طلبا
للاختصار ان الايمان باق على معناه اللغوي لم ينقل وانما خصص
بمتعلقات معينة قال سعد الدين الايمان في اللغة التصديق بشهادة
النقل عن ايمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل في الشرع الى
معنى اخر اما اولا فلان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل
واما ثانيا فلانه كثر في الكتاب والسنة خطاب العرب به بل كان ذلك
اول الواجبات واساس المشروعات فامتثل من امتثل من غير استفسار
ولا توقف الى بيان ولم يكن من الخطاب بما لا يفهم وانما احتيج الى بيان
ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل حيث قال النبي صلى الله
عليه وسلم لجبريل لما ساله عن الايمان ان تؤمن بالله وملايكته وكتبه ورسله
الحديث وسياتي ذكره فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم
ثم قال هذا جبريل اتاكم يعلمكم دينكم ولو كان غير التصديق لما كان هذا
تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا لانه لم يتبادر الا انه في اللغة لمطلق

التصديق

وتلك المعاني الذي بنيت على مدلولها اللغوي

التصديق وقد نقل في الشرع الى التصديق بامور مخصوصة لم يكن ثم نزاع اذ المدعي
انه تصديق بتلك الامور المخصوصة انتهى بغالب لفظه وافرد ما اعتمده اولا
من عدم النقل للفظ الايمان هو قول الشيرازي وما جوزه اخرا القول ثم هو
قول غيره وجلية الحال ان العلماء اختلفوا في اثبات الحقايق الشرعية
على مذاهب احدها وبه قال القاضي ابو بكر ان الالفاظ المستعملة من الشارع
لمعان لم تفهمها العرب باقية على مدلولها اللغوي بشروط معتبرة فيها
وثانيها وقوعها مطلقا وبه قال المعتزلة بمعنى ان الشارع ابتدا
وضع لفظ الصلاة والصوم وغيرها لمعانيها الشرعية من غير نقل لها من المعنى
فليست بمجازات لغوية وثالثها وقوعها الا في لفظ الايمان فانه باق على
مدلوله اللغوي وبه قال الشيخ ابو اسحاق في شرح اللمع ورابعها الوقف
وبه قال الامدي وخامسها وقوع الفرعية لا الدينية ما اجري على الفاعلين
كالمومن والكافر والفاسق واختار هذا القول غير واحد منهم ابن الحاجب ورايته
في كلام بعض المتاخرين ان الراجح هو القول بثبوت الحقايق الشرعية
وانها منقولة لا مخصصة والخلاف فيها مما لا طايل تحته لانا نتفق على
انه يستفاد من الاسما الشرعية زيادة على اصل الوضع واما كون
تلك الزيادة صيرتها موضوعة شرعا او لا وانما هي مبقاة على وضعها اللغوي
والشارع انما يتصرف في شروطها واحكامها والامر فيه قريب وان كان الراجح
الاول ولما كان التصديق امرا قلبيا لا اطلاع لنا عليه ولا قطع لنا
بحصوله وكانت الاحكام الشرعية مبنية على الظاهر وجعل الشارع
النطق بالشهادتين دليلا ظاهرا على حصول ذلك التصديق الخفي حتى
اتفق اهل السنة من المحدثين والفقها والمتكلمين على انتفا الايمان
مع القدرة والتمكن ان المومن الذي يحكم بانه من اهل القبلة ولا يخلد
في النار لا يكون الا من اعتقد بقلبه دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا
من الشكوك الحاصلة بالفعل ونطق بالشهادتين ملتزما لاحكامهما
وانما اختلفوا من جهة مدخلية النطق مما في الايمان هل هي الشرطية او الشطرية
وانه هو الايمان او انه شرط لاجرا الاحكام في الدنيا على ما ياتي تفصيله
اشار الى ذلك الاختلاف مقتصرا على ما قوي منه بين القوم فقال
على طريق الاستيناف **والنطق** اي التلفظ بالشهادتين للمتمكن منه ابن عرفة
بان يقول اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله لا يكفي في الدخول
في الاسلام غير ذلك انتهى ومثله لبعض متاخري الشافعية يريد الايمان
الشارع نصه هنا بلفظ اشهد فلا يجزي ابداله باعلم ومساواه في مطلق
العلم او الشهادة اخص وعليه فتباينا خبرهم وخالفه تلميذه الا في
مسند لا بعينه صلى الله عليه وسلم على من نقل العلماية بن حيث قالوا

ويعنون بالفرعية ما اجري على الافعال كالصلاة والصوم وبالدينية

صبعا ناصبا نا قايلا يوخذ منه انه لا يتعين النطق باشهد ان لا اله الا الله
واشهد ان محمدا رسول الله بل يكفي كل ما يدل على الايمان وقال في حديث
جمع الازواد لا يشترط في حق داخل الاسلام النطق بلفظة اشهد
ولا التعبير بالنفي والاثبات فلو قال الله واحد ومحمد رسول كفى
واما ان النطق شرط في حصول الثواب المذكور في حديث عبادة بن الصامت
فمحتمل ونقل عن القاضي عياض انه قاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله
واني رسول الله يوخذ منه ان الشهادتين لخصمان الدعوى ان احداهما
لا تغني وان تمام الايمان بالتزام قواعدهما فالاتيان بهما دون التزام
ذلك غير نافع ثم قال والمشهور عندنا يعني انه يقر بالشهادتين والى
هذا يخص القواعد التي يبني الاسلام انه لا يقتل لكن يشدد عليه
في الادب فان استمر على الاباية ترك خلافا لاصبغ في قتله المتيطي
وبالمشهور جرى العمل ونحو ما ذهب اليه لبعض متاخري الشافعية
ايضا ويويده اكتفاوهم في حق من لم يدن بشيء بامنت بالله وكذا
اومن بالله ان لم يرد به الوعد وكذا اسلمت لله او الله خالقي او ربي
ثم يأتي بالشهادة الاخرى فاذا اكتفوا بنحو الله خالقي مع انه لا شيء
فيه من الوارد نظرا للمعنى دون اللفظ فاولى الاكتفاء بلا اله الا الله
كما هو واضح لانه وجد فيه لفظ الوارد فيكفي بدل الله باري او رحمن
او رازق ويدل الله يحيي او يميته ان لم يكن طبايعيا او واحد تلك
الثلاثة او من في السما لوروده دون ساكن السما لعدم وروده
او من آمن به المسلمون وبدل محمد احمد وابو القاسم وبدل الا غير
وسوى وعدا وبدل رسول نبي انتهى لكن العلامة الشنابي اعترض
استدلال الابي بالحديث السابق قايلا فيما ذكره نظر لانه انما اكتفى
منهم بذلك لانهم كانوا لا يعرفون الشهادتين واما من يعرفهما فلا بد
من نطقه بهما الا ترى ان الاخرس يكتفى منه بالاشارة بذلك دون غيره
وقول السنوسي ولعلها اي كلمتي الشهادتين لاختصارها مع اشتمالها
على ما ذكرناه جعلها الشرع ترجمة على ما في القلب من الاسلام ولم
يقبل من احد الايمان الا بها صريح في ارتضا كلام ابن عرفة وقوله في
قوله صلى الله عليه وسلم من كان اخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة وقوله
صلى الله عليه وسلم من مات وهو يعلم انه لا اله الا الله دخل الجنة
ان الاول والعلم عند الله فيمن يستطيع النطق والثاني فيمن لا يستطيعه
يويد جواب الشمس الشنابي وكلام ابن عرفة اعرف الكلام ويشهد له قوله
في باب الردة الردة كفر المسلم بعد اسلام تقرر ويتقرر بالنطق بالشهادتين
مع التزام احكامهما وان قال الرصاع هما لا اله الا الله محمد رسول الله

لانه

لانه يقبل منه لظاهر كلام صاحبه الابي ولم يات احد منهما بتعليل يشهد لما قاله
وحديث جبريل وهو على ما رواه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه
قال بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم اذ طلع علينا
رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه اثر السفر
ولا يعرفه منا احد حتى جلس الى النبي صلى الله عليه وسلم فاسند ركبتيه
الى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه وقال يا محمد اخبرني عن الاسلام فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان
محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتوتي الزكاة وتصوم رمضان
وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا قال صدقت قال فعجبنا له يساله
ويصدقه قال فاخبرني عن الايمان قال ان تومن بالله وملايكته وكتبه
ورسله واليوم الاخر وتومن بالقدر خيره وشره قال صدقت قال فاخبرني
عن الاحسان قال ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك
قال صدقت قال فاخبرني عن الساعة قال ما المسوول عنها باعلم من
السايل قال فاخبرني عن اماراتها قال ان تلد الامة ربتها وان ترى
الحفاة العراة العالة رعاء الشاء يتطاولون في البنيان ثم انطلق
فلبثت مليا ثم قال يا عمر اتدري من السايل قلت الله ورسوله اعلم
قال فهذا جبريل اتاكم يعلمكم امر دينكم يشهد لما قاله ابن عرفة كما يشهد
له رواية امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا والحديث اذ تمام التعليم
والتوقيف قاض عرفا بعدم التجاوز لما بينه الوقف والمعلم وطرق
احتمال ان تشهد بمعناه تعلم به لقبيل فاعلم انه لا اله الا الله يرده المقام
والاية محتملة لبعدية التعليم على ان المقصود منها مجرد اعتقاد الوحدانية
غير ملحوظ فيها خصوص المأخوذ في الاسلام وحمل رواية حتى يشهدوا
على رواية حتى يقولوا ليس اولى من العكس المتعين بشهادة مقام
التعليم وتسمية الجملة بكلمة الشهادة انما كان بعد تقرر التعليم وشيوعه
فاذن يتعين الحمل عليه والاحتياط في العصمة ليس الا من الاحتياط في
الدخول في الدين وقد يمن الطرف الذي يدخل اليه منه فلا ينجا ونزول لا
شك في تحقق امورا عتبر فيهما الشارع خصوصيات لحكمة هو اعلم بها
تخرق حجاب نجا وزها بدون قاطع امر غير لايق وها هنا ترايب
جمة احدها ما ذكر الشنابي من ان النووي نقل في شرحه للمهذب عن
القاضي ابي الطيب ان تقديم الشهادة لله بالواحدانية على الشهادة
لمحمد بالرسالة واجب ولو عكس ذلك لم يصح اسلامه ولم يتعقبه وعول
عليه بعض متاخري الشافعية كانه المذهب وعبارة الشهاب بن محمد
اشترط الولا فلا بد في صحة الاسلام تقدم الاقرار بالتوحيد على الرسالة

ولم يتابع مع انه اذا ادا فوقيه بان وجهه ويزداد انجاها اذا فرقهما فليتامل
انتهى فلعله من باب ما اتفق عليه الباقلاني وهو ابن الطيب واما
انه تبق الذي اشار اليه الحافظ فهو ان الافراد بالرسالة مع جحد
المرسل امر غير معقول ثانيتها ان التتائي ايضا نقل عن ابي عبد الله
الحليمي ان الموالاة غير شرط فلو تراخى الايمان بالرسالة عن الايمان
بالله مدة طويلة صح وجزم به بعض متاخري الشافعية ولكني
شاهدت فتيا بعض اهل العصر منهم باشتراط الموالاة معولا في
ذلك على اعتماد شيخه الرملي ثالثها لو اجمع على الاسلام بقلبه
ولم ينطق بالشهادتين لم يصح اسلامه قال البساطي لا عند القاضي
في الاحكام الظاهرة ولا عند المفتي بالنظر للقاضي واما بالنظر لما عند
الله ففيه بحث واقول البحث جيد بحيث لم يترك النطق اباء والا فلا
وجه له هذا كله ما لم يكن هناك عذر يمنع عن النطق بهما كالاخرس
والخوف والشرف ومعاجلة المنية والاصح اسلامه البساطي ويصدق
في دعواه العذر عند المفتي وغيره ان ادعاه بعد زواله وكذا عند
القاضي ان قامت بذلك القرائن رابعتها قال النووي لو اقتصر
على احدى الشهادتين لم يكن من اهل القبلة اصلا الا اذا عجز عن النطق
بالاخرى لخلل في لسانه او لعدم التمكن منه لمعاجلة المنية او لغير
ذلك فانه يكون مومنا قال وهذا هو المشهور من مذهبنا ومن مذاهب
العلماء ومن اصحابنا من قال يكون مسلما ويطالب بالشهادة الاخرى
فان ابى جعل مرتدا واحتج لذلك بقوله صلى الله عليه وسلم امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا فعلوا ذلك عصموا مني
دماهم واموالهم وهذا محمول عند الجماهير على قول الشهادتين واستغنى
بذكر احداهما عن الاخرى لارتباطهما وشهرتهما والله اعلم خامستها ان
النووي قال لا يشترط في صحة اسلام من اتى بالشهادتين ان يقول
وانا بري من كل دين يخالف دين الاسلام اذا كان من كفار ينكرون
نبوته صلى الله عليه وسلم اما اذا كان من الكفار الذين يعتقدون
اختصاص رسالته صلى الله عليه وسلم بالعرب كالعيسوي فانه لا يحكم
باسلامه الا بالتبري بعد الشهادتين ومن اصحابنا من اشترط ان يتبرى
مطلقا وليس بشي سادستها ذكر النووي ايضا انه لو اتى بالشهادتين
بالعجمية وهو يحسن العربية فهل يجعل ذلك مسلما فيه وجهان لاصحابنا
الصحيح منهما انه يصير مسلما لوجود الاقرار وهذا الوجه هو الحق ولا يظهر
للاخر وجه انتهى واقول لا يخفى على متامل التفات هذا الخلاف الى الخلاف
السابق في انه هل يشترط التعبير بلفظ اشهد او لا وعلى ان قضيته عدم

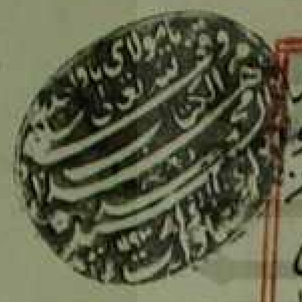
الاكتفا

الاكتفا في الدخول في الصلاة بغير لفظ الله اكبر بالعربية عدم الاكتفا بالنطق
بالشهادتين في الدخول في الاسلام بغير العربية والاحتياط في البابين
واحد والتعظيم والتوقيف ملحوظ فيهما كما مر واذا كره الفقهاء الدعا بغير
العربية للقادر عليها وجب ان يمنعوا الدخول في الاسلام بغير العربية
للقادر عليها اما اذا لم تكن له قدرة عليها فلا ينبغي يكتفى منه بما يدل على
التصديق الايماني ثم عندي ان محل الوجهين في القادر على العربية اذا
تركها غير اب عند المطالبة لها والا فلا وجه لصحة اسلامه فليتامل
سابعتها اذا اقر بوجوب الصلاة والصوم وغيرهما من اركان الاسلام
وهو على خلاف ملته التي هو عليها فهل يجعل بذلك مسلما قال النووي
فيه وجهان لاصحابنا فمن جعله مسلما قال كل ما يكفر المسلم بانكاره يصير
باقراره به مسلما انتهى واقول اذا عرفت ان مشهور مذهب مالك ان
مجرد النطق بالشهادتين لا يوجب الاسلام الذي يكون هناك التزام
للاحكام ممن خفيت عليه سهل عليك معرفة اجرا هذه القواعد على
قواعدنا ثامنتها قال بعض متاخري الشافعية كل من كفر بانكار
معلوم من الدين بالضرورة لا بد بعد الشهادتين في صحة اسلامه
من اعترافه بما كفر بانكاره والتبري من كل ما خالف دين الاسلام تاسعتها
قال ذلك البعض ايضا ان المشرك لا بد بعد الشهادتين في صحة اسلامه
من ان يقول وكفرت بما كنت به مشركا عاشرتها ان المشبه لا بد ان
يتبرى من التشبيه مما لم يعلم بمجي محمد صلى الله عليه وسلم بنفيه فيكفي في حقه
الاقتصار على الشهادتين قاله ذلك البعض في تعيين جهة اعتباره
في ثبوت الايمان شرعا بحيث تحقق الانصاف به الخلف اي اختلاف
العلماء المعهود المقرر بحيث لا يخفى على اهل فنه حال كون ذلك الاختلاف
ملتبسا بالتحقيق اي بالادلة القايمة على اثبات دعوى كل فريق
في تعيين جهة الاعتبار وان كل فريق يتبع مدعاه على وجه الحق في
زعمه او على ما هو عليه كذلك وان كان المشهور من معانيه عند الاطلاق
هو الاول لكنه قد يستعمل بالمعنيين الاخرين في لسان القوم كما نبه
عليه شيخنا في ابانه ثم عطف على الجملة الاسمية عطف مفصل على مجمل قوله
تقبل اي قال المحققون من الاشاعرة كالقاضي والاستاذ والماتريدية
كابي منصور الماتريدي ايضا عن ابي حنيفة وعن ابي الحسين الصالحي
وابن الراوندي من المعتزلة ان النطق بالشهادتين وان كان معتبرا
في الايمان لكنه شرط اي خارج عن ماهيته لانها التصديق فقط
والاقرار شرط لاجرا احكام المومنين في الدنيا من التوارث والمناكحة
والصلاة خلفه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالزكوات

ونحو ذلك غير داخل فيهما لان تصديق القلب امر باطني مبهم لابد له من
علامة ظاهرة تدل عليه فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه من غير اباء
وامتناع ولا لعذر منعه بل امر اتفاقي فهو مومن عند الله تعالى وان لم
يكن مومنا في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه فبالعكس
قال السعد والنصوص معاضدة لهذا المذهب قال تعالى اولئك كتب
في قلوبهم الايمان وقال تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقال تعالى ولما يدخل
الايمان في قلوبكم وقال عليه الصلاة والسلام اللهم ثبت قلبي
على دينك وقال عليه الصلاة والسلام لاسامة حين اعتذر عن
قتل من قال لا اله الا الله انما قالها عايذا الا صدق فهلا شققت عن بطنه
فعلمت ما في قلبه وما حملنا عليه كلام النظم من ان الاقرار باللسان شرط
لاجرا الاحكام في الدنيا هو المشهور في كلام القوم وعبارة التلويح يوخذ
منها ان القايلين بشرطية الاقرار باللسان مختلفين على مذهبهم منهم
من قال بشرطيته في صحة الايمان نفسه ومنهم من قال بها في اجرا الاحكام
فليحرر فاني ما وقفت على ما هو نص في ذلك وفي الشفا للقاضي عياض
في مباحث الايمان به عليه الصلاة والسلام ما حاصله انه اذا اجتمع التصديق
به بالقلب والنطق بالشهادة باللسان تم الايمان به والتصديق له
وهذه هي الحالة المحمودة التامة واما الحالة المذمومة فالشهادة باللسان
دون تصديق بالقلب وهذا هو النفاق ويتبين حالتان اخريان بين
هاتين احداهما ان يصدق بقلبه ثم يخترم قبل اتساع وقت الشهادة
بلسانه فاختلف فيه فشرط بعضهم من تمام الايمان به القول والشهادة
به وراه بعضهم مومنا مستوجبا الجنة لقوله صلى الله عليه وسلم يخرج من
النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان فلم يذكر سوى ما في القلب وهذا
مومن بقلبه غير عاص ولا مفرط بترك غيره وهذا هو الصحيح في هذا
الوجه الثانية ان يصدق بقلبه ويطول مهلة وعلم ما يلزمه من الشهادة
فلم ينطق بها جملة ولا استشهد في عمره ولا مرة واحدة فهذا اختلف فيه ايضا
فقيل هو مومن لانه مصدق والشهادة من جملة الاعمال فهو عاص بتركها
غير مخلد في النار وقيل ليس بمومن حتى يقارن عقده شهادة اذ الشهادة
انشا عقد والتزام ايمان وهي مرتبطة مع العقد ولا يتم التصديق مع المهلة
الا بها وهذا هو الصحيح انتهى ملخصا وقوله هنا وهذا هو الصحيح ناقشه
محشيه فيه بقوله قال ابو داود الاظهر انه مومن لقوله صلى الله عليه وسلم
يخرج من النار الحديث وهو مخالف لما نقل القاضي هنا انتهى وقضيته
ما نقلته به ان الخلاف في الايمان نفسه وان الناس من يقول بوجود
الايمان بدون النطق كما قاله ابو داود فاذا ثبت امكن تطبيق المتن

عليه

شرح الجوهرة



عليه وان كان هو المتبادر منه كما لا يخفى خلافا لما صححه الاول ولما اشعر
ذكر الشرطية بخروج الاقرار عن ماهية الايمان وحقيقته شبهه بما هو
خارج عن حقيقته عند المحققين وهو العمل فقال كخروج الاقرار عن حقيقة
الايمان على الراجح عند جمهور القوم كخروج العمل عنها عندهم لوجوه
الاول ما مر من ان حقيقة الايمان انما هي التصديق فقط ولا دليل على النقل
الثاني النص والاجماع على ان الايمان لا ينفع عند معاينة العذاب ويسمى
ايمان الياس ولا خفا في ان الموجود في تلك الحال انما هو التصديق
او والاقرار اذ لا محل للاعمال هنالك الثالث النصوص الدالة على
الاوامر والنواهي بعد اثبات الايمان كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
كتب عليكم الصيام الرابع النصوص الدالة على ان الايمان والاعمال
امران متغايران كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
ومن يومن بالله ويعمل صالحا ومن ياته مومنا قد عمل الصالحات ومن
يعمل من الصالحات وهو مومن وسيل النبي صلى الله عليه وسلم عن افضل
الاعمال فقال ايمان لا شك فيه وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور واي
متقبل ولا ريا او لا اثم فيه خلافا لما صححه الاول الخامس الايات الدالة
على ان الايمان والمعاصي قد يجتمعان كقوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا
ايمانهم بظلم والذين امنوا ولم يهاجروا وان طايفتان من المومنين
اقتتلوا الاية كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المومنين
لكارهون السادس الاجماع على ان الايمان شرط العبادات والشرط
مغاير للمشروط السابع انه لو كان اسما للطاعات فاسما للجميع فيلزم
انتفاوه بانتفا بعض الاعمال فلم يكن من صدق واقر مومنا قبل الاتيان
بالعبادات والاجماع على خلافه وعلى ان من صدق واقر فادركه الموت
مات مومنا واما للكل عمل على حدة فالمنتقل من طاعة الى طاعة منتقلا
من دين الى دين وهو باطل الثامن ان جبريل عليه الصلاة والسلام
لما سال النبي صلى الله عليه وسلم الايمان لم يجبه الا بالتصديق دون الاعمال
وخالفت المعتزلة فزعمت ان الايمان هو الطاعات والاعمال الصالحات
وترك المعاصي وقالت نحن لا ننكر استعمال الايمان في الشرع بمعناه
اللغوي اعني التصديق لكنا ندعي نقله عن ذلك الى معنى شرعي هو فعل
الطاعات وترك المعاصي لان المفهوم من اطلاق المومن في الشرع ليس هو
المصدق فقط ولان الاحكام المجراة على المومنين دون الكفرة ليست
منوطة بمجرد المعنى اللغوي ورد بانا لا ندعي كونه اسما لكل تصديق بل
للتصديق بامور مخصوصة كما في الحديث المشهور الذي قدمناه فان
ارادوا بالنقل عن المعنى اللغوي مجرد هذا فلا نزاع في الحقيقة بيننا

وبينهم ولكن لا دلالة على كون الايمان اسما للطاعات كما يزعمون ويزخرفون
ولا يخفى اشارة النظم الى خلافهم وان الوجوه التي ذكرنا انما تقوم حجة عليهم
بناء على ما ذهبوا اليه محتجين برجوع الاولى ان فعل الواجبات هو الدين المعتبر
والدين المعتبر هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام
هو الايمان لما سيجيء واجيب اولا بان ذا اشارة مفرد مذكر وجعله اشارة
الى جملة ما سبق تاويل بعيد اولى ولا اقرب من جعله اشارة الى الاخلاص
او التدين والانقياد لما سبق من الاقرار بل ربما يكون هذا اولى لبقاء
اللفظ على معناه اللغوي او قريبا منه الا ترى ان قوله تعالى ان عدة
الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى قوله ذلك الدين القيم معناه
ان التدين بكون الشهور اثني عشر شهرا اربعة منها حرم والانقياد
لذلك هو الدين المستقيم على ان ههنا شيئا اخر وهو ان الدين في تلك
الاية مضاف الى القيمة لا موصوف كما في هذه الاية والمعنى دين الملة القيمة
فلا يكون معناه الملة والطريقة بل الطاعة كما في قوله تعالى مخلصين
له الدين وحينئذ يسقط الاستدلال بالكلية وثانيا بان معنى الاية الثانية
ان الدين المعتبر هو دين الاسلام للقطع بان الدين هي الملة والطريقة
التي تعتبر غالبا باضافتها الى الرسول عليه الصلاة والسلام لا تكون نفس
الاسلام الذي هو صفة المكلف وثالثا بما سيجيء من الكلام على دليل
اتحاد الايمان والاسلام الثاني قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر
الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم
يتوكلون الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون اولئك
هم المؤمنون حقا وقوله تعالى انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله
ثم لم يرتابوا وجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله اولئك هم
الصادقون واجيب بان المراد المؤمنون الكاملون في صفة الايمان
فلم يتعرض الا لكمال الايمان جمعا بين الادلة الثالث قوله تعالى وما كان
الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم الى بيت المقدس واجيب بان المعنى
تصديقكم بوجوبها او بكونها جائزة عند التوجه الى بيت المقدس
او هو مجاز لظهور العلاقة وهو كون الصلاة من ثمرة الايمان وامارته
وشروطه ودلالة عليه على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم بين العبد
وبين الكفر ترك الصلاة الرابع ان كل قاطع طريق يخزى يوم القيامة
لانه يدخل النار بدليل قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله
ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم
وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم
في الاخرة عذاب عظيم وكل من يدخل النار يخزى بدليل قوله تعالى

حكاية

حكاية وتقرير ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته ولا شيء من المؤمن
يخزى يوم القيامة لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه
واجيب بمنع الكبرى فان المراد بالذين امنوا معه الصحابة رضوان الله
عليهم لا كل مؤمن ولا يصح لهم التمسك بقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء
على الكافرين لان القاطع ليس بكافر فانه قيل ذهب انه ليس في الذين امنوا
معه قاطع طريق لكن لا شك ان فيهم العاصي والباغي وبهذا يتم
الاستدلال قلنا انما يتم لو ثبت بالدليل انه لا يعفى عنه ولا يتاب
عليه بل يدخل النار البتة وان الايات الثلاث مجراة على العموم الخامس
قوله عليه الصلاة والسلام لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يسرق السارق
وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له لا ايمان لمن لا عهد له واجيب
بانه على قصد التغليظ والمبالغة في الوعيد كقوله تعالى في تارك
الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين والمعارضة بمثل قوله صلى الله
عليه وسلم وان زنى وان سرق حتى قال وان رغم انف ابي ذر السادس
لو كان الايمان هو التصديق لكان كل مصدق بشيء مؤمنا على تقدير
التقييد بالامور المخصوصة يلزم ان لا يكون بغض النبي صلى الله عليه
وسلم والقاء المصحف الشريف في القاذورات والسجود للصنم ونحو ذلك
كفرا ما دام التصديق في القلب بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم باقيا
واللازم منتف قطعا واجيب بانه من المعاصي ما جعله الشارع
امارة عدم التصديق تنصيصا عليه او على دليله والامور المذكورة
من هذا القبيل كما مر بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر من غير استحلال
السابع ان الايمان بمعنى التصديق يجامع الشرك ونفي الايمان الشرعي
لقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون وقوله تعالى ومن
الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين واجيب
بان الاول تصديق بالله تعالى وحده دون رسالته صلى الله عليه
وسلم وما جاء به وهو غير كاف بالاتفاق والثاني تصديق باللسان
فقط وهو محض النفاق الثامن ان اسم المؤمن ينبي عن استحقاق
غاية المدح والتعظيم وكفاك قوله تعالى في اخر قصة بعض الانبياء عليهم
الصلاة والسلام انه من عبادنا المؤمنين ومرتكب الكبيرة انما يستحق
الذم والعقاب واليم العذاب فلا يستحق اسم المؤمن على الاطلاق واجيب
بانه يستحق المدح من جهة التصديق الذي هو راس الطاعات والذم
من جهة الاخلال بالاعمال ولا منافاة وما يقع في معرض المدح على
الاطلاق يحمل على كمال الايمان على ما هو مذهب السلف الاتي
فان قلت اذا كان مذهبهم ان الايمان اسم لمجموع القلب واللسان

والجوارح من الطاعات واجتناب المنهيات فهل تشاركهم في القول عنبرهم واي نوع
من تلك الاعمال يعتبر دخوله في مسمى الايمان وهل الاخلال بشيء منها موجب
للخروج من الايمان قلت فان السعد واما على الطريق الرابع وهو ان
يكون الايمان اسما للعمل القلب واللسان والجوارح جميعا كما قال انه
اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تاركه
العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهبت الخوارج او غير داخل
فيه وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين يعني المشهور كما يأتي بيانه ان
شاء الله تعالى واليه ذهبت المعتزلة الا انهم اختلفوا في الاعمال
فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند
ابي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات مطلقا واجبة كانت او مندوبة
الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي ان
يكون مذهبا لعاقل وقد لا يجعل تاركه العمل خارجا عن الايمان بل ينقطع
بدخوله الجنة وعدم خلوده في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة
الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي رحمهم
الله تعالى وعليه اشكال ظاهر وهو انه كيف لا ينتفي الشيء اعني الايمان
مع انتفاء ركنه اعني الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل مسمى للايمان
وجوابه ان الايمان يطلق على ما هو الاصل والاساس
في دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى ما هو الكامل
المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما اشير اليه بقوله
تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم
اياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة
ومما رزقناهم ينفقون اولئك هم المؤمنون حقا الاية وموضع
الخلاف ان لفظ الايمان اذا اطلق هل ينصرف للاول ام للثاني
فان قلت فهل في النظم اشارة الى رد مذهب السلف قلت لا شك
لاحتماله لذلك مع قطع النظر عما هو موضوع البحث وهو الايمان المنجي الذي
يتوقف عليه اصل النجاة من العذاب المخلد اذ السلف رحمهم الله لا يقولون
بدخول الاعمال في حقيقته فلا يصلح مع هذا ان يكون اشارة للرد عليهم
وقيل عطف على قيل الاول واخره رمزا الى عدم ارتضائه به ايم وقال
قوم محققون منهم الامام الاعظم ابو حنيفة نفعنا الله به وكانه وجماعة
من الاشاعرة واختاره شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام
البزدوي من الحنفية ليس الاقرار شرطا خارجا عن حقيقة الايمان
بل هو شطر منها وجزء من اجزائها فالايمان على هذا اسم لفعل القلب
واللسان جميعا اي للتصديق المذكور والاقرار عبر بعض النحارير

مكان



مكان التصديق بالعلم وبعضهم بالمعرفة وبعضهم بالاعتقاد وقد علمت
فيما مر ان المراد من كلها التصديق الصادق بالقطعي والظني الذي ليس معه
احتمال النقيض بالفعل واعترض على هذا القول بثلاثة اوجه الاول
ان الايمان قد يوجد حيث لا يوجد الاقرار كمن اكره على التلفظ بكلمة
الكفر او على ترك التكلم بكلمتي الاسلام اعني كلمتي الشهادة وركن الشيء لا يوجد
بدون ذلك الشيء واجيب بان القائلين بهذا يقولون ان الاقرار
ركن يحتمل السقوط كما في تلك الحالة المذكورة والتصديق ركن
لا يحتمله الثاني ان اطفال المؤمنين الذين لم يميزوا مؤمنون ولا
تصديق عندهم واجيب بان كلامنا في الايمان الاصلي الحقيقي
لا الحكمي التبعي الثالث ان التصديق قد لا يبقى كما في حالة النوم
والغفلة بل قد يسقط بالمرة كما في سقوط تصديق اصحابه صلى
الله عليه وسلم بان القبلة بيت المقدس بعد نزول قوله تعالى فول
وجهك شطر المسجد الحرام واجيب بمنع عدم بقائه في حالة النوم
والغفلة لعدم مضادتهما له على ما يراه الحكماء وان ضاداه على ما يراه
المتكلمون وانما الذهول عن حصوله فقد يكون الشيء حاصلا غير مشعور
به على ما لا يخفى واذا استحضرت المانع لا مذهب له سهل عليك صحة
هذا الجواب سلمنا عدم بقائه في تلك الحالة اختيارا لمذهب المتكلمين
لكن الشارع جعل الامر المحقق الذي لم يرد عليه ما يضاده بالاختيار
في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسما لمن امن في الحال او في الماضي ولم يطرا عليه
ما هو علامة التكذيب وحاصله ان الشارع ههنا نزل المعدوم
الذي لم يكتسب المكلف باختياره ما ينافيه منزلة الموجود كما نزل الموجود
الذي اكتسب المكلف باختياره ما ينافيه منزلة المعدوم كتصديق من
شد الزنار او سجد للصنم اختيارا واما حديث السقوط بالمرة فممنوع
لكونه بيت المقدس قبلة انما كان مختصا بزمان اول الاسلام والتصديق
المتعلق بذلك كان ثابتا غير ساقط اصلا واما التصديق بان القبلة
هي المسجد الحرام فذلك تصديق اخر له زمان اخر وهذا ينفعك في جميع ابواب
النسخ فتامل على ان القائلين بالشرطية ان يقولوا بعدم ايمان من صدق
بقلبه ثم مات قبل انتهاء الوقت للاقرار بلسانه وهو خلاف الاجماع على
ما قاله الرازي وخلاف الصحيح على ما في الشفا للقاضي عياض واجيب
بان هذا الالزام انما يتم على من اطلق في اعتبار الشرطية دون من قيد
اعتبارها بالقادر المتمكن كالسعد في بيانه ثمرة هذا الخلاف وعلى
هذا القول من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار في عمره مرة لا يكون مؤمنا
عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في

للسان بخلاف ما اذا جعل الايمان اسما للتصديق فقط وانما الاقرار قيد في شرط لاجرا
الاحكام عليه في الدنيا من الصلاة عليه وخلفه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة
بالعشور والزكوات ونحو ذلك ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون
على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان
لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهره على غيره وثمرة الخلاف فيما اذا كان قادرا
وترك النطق بالشهادتين لا على وجه الاباية اذ العاجز كالاخرس مومن وفاقا
ولهذا اطبقوا على كفر ابي طالب وان كابرت الروافض غير متاملين في انه كان اشهر
اعمام النبي صلى الله عليه وسلم واكثرهم اهتماما بشانه واوفرهم حرصا من النبي
صلى الله عليه وسلم على ايمانه فكيف اشتهر ايمان حمزة والعباس رضي الله عنهما
وشاع على رؤس المنابر فيما بين الناس وورد في بابهما الاحاديث المشهورة
وكثر منهما في الاسلام المساعي المشهورة دون ابي طالب فاشار
في النظم اشارة الى ان صاحب هذا القيل لا يقول باستقلال النطق بمفهومية
الايمان وهو كذلك خلافا للكرامية القائلين بان حقيقة الايمان مجرد
كلمتي الشهادة متمسكين بوجهين احدهما قوله تعالى فاثابهم الله بما قالوا
حيث رتب ثواب الجنة على القول وثانيهما ان النبي صلى الله عليه وسلم
ومن بعده كانوا يكتفون من كل احد بمجرد الاقرار والتلفظ بكلمتي الشهادة
حتى ان اسامة رضي الله عنه حين قتل من قال لا اله الا الله ذهابا الى انه لم
يكن مصدقا بقلبه انكر عليه النبي صلى الله عليه وسلم وقال هلا شققت
قلبه وقال امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا
ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم واجيب عن الاول بانه ان كانت
ما موصولة فالمقول بالتخفيف هو المعنى وان كانت مصدرية فالقول
ان حمل على اللفظي فالثواب عليه لدلالته على وجود المعنى في النفس وان
حمل على النفسي فهو نفس التصديق ويدل على ما ذكرنا قوله تعالى ان
المنافقين في الدرك الاسفل من النار حيث رتبه على القول الخالي عن
تصديق القلب العقاب بالنار والمخالف ايضا لا يخالف في ذلك وقوله
تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمومنين
حيث نفى الايمان عمن اقر باللسان دون القلب وعن الثاني بان
الاكتفا المذكور انما هو في حق احكام الدنيا وليس محل النزاع فان المقر
باللسان وحده يسمى مومنا لغة وتجري عليه احكام الايمان ظاهرا
بلا نزاع فيهما وانما النزاع في احكام الاخرة وانه مومن فيما بينه وبين الله
تعالى والنبي عليه الصلاة والسلام ومن بعده كما يحكمون بايمان من
تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي
في الايمان فعل اللسان والا لكان المنافق مومنا على ان الاجماع منعقد

علي

على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من
خرس ونحوه واذا تاملت اسامة لنا لا علينا اذ لم يقل له صلى الله عليه
وسلم ألم تسمع نطقه بل اشار الى ما هو محل التصديق وهو القلب كما
شهدت به النصوص القرانية والاثار النبوية حتى ان القول بكون الايمان
مجرد الاقرار يكاد يجري مجرى انكار النصوص قال الله تعالى اولئك
كتب في قلوبهم الايمان الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الذين قالوا امنا
بافواههم ولم تومن قلوبهم قالت الاعراب امنا قل لم تومنوا ولكن قولوا
اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم اذا جاءكم المومنات مهاجرات فامتحنوا هن
الله اعلم بايمانهن وقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي
على دينك ومن كان في قلبه مثقال حبة من خردل من الايمان الحديث
وقد يتمسك بوجهين ايضا احدهما انه لو كان الايمان هو القول لما كان
المتلفظ مومنا حقيقة الا حالة التلفظ لانقضا القول بعده بخلاف
التصديق فانه باق في القلب حتى حالة النوم والغفلة الى طريان ضده
الذي هو الكفر وجوابه بعد تسليم كون اسم الفاعل حقيقة في الحال
دون الماضي ان المومن بحسب الشرع اسم لمن تكلم بما يدل على التصديق
الا ان يطرا ضده والعياذ بالله من ذلك على ما مر بيانه وثانيهما
انا لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى اخر لم
يكن المتلفظ به مومنا قطعا وجوابه انهم لا يعنون ان الايمان
هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت بل التلفظ بالكلام الدال
على تصديق القلب اية الفاظ كانت واية حروف كانت من غير ان
يجعل التصديق جزءا منه وحاصله انه اسم للمقيد دون المجموع
انتهى وفيه نظر واقول هذا الجواب صريح في عدم اشتراط لفظ
اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله وقدر ما فيه
فلا تغفل تتمة قد بلغ بعض المحققين الاقوال في حقيقة الايمان
الى عشرة يعلم بعضها مما مر فان قيل نحن قاطعون بان النبي صلى الله
عليه وسلم ومن بعده كانوا يامرون بامر معلوم يمتثل من غير استفسار
الى بيان ولا استفسار الا بحسب المتعلق اعني ما يجب الايمان به
فكيف جاءت هذه الاقوال وتوجه هذا الاختلاف قيل لا خفا ولا خلاف
في انهم كانوا يامرون بالتصديق وقبول الاحكام ويكتفون في حق الاحكام
الدنيوية بما يدل على ذلك ويقبلوا الاقرار الا انه وقع الاختلاف والاجتهاد
في ان مناط الاحكام الاخروية مجرد هذا المعنى ام مع الاقرار ام كلاهما
مع الاعمال وفي ان ذلك مجرد معرفة واعتقاد ام امر زايد على ذلك
وهذا لا باس به على انك قد عرفت الحق من ذلك عليشا انتهى

الكلام علي ما قصد التعرض له من مباحث الايمان شرع في تحقيق مثل ذلك فقال
والاسلام باسقاط الهمزة بعد نقل حركتها للام قبلها مبتدا وهو لغة الخضوع
والانقياد ولا نزاع في مغايرة حقيقته لحقيقة الايمان بحسب اللغة
فان الاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد والايمان عبارة عن التصديق
وهما غيران قطعا واما في الشرع فقد اختلف في بيان حقيقته فذهب
جمهور الاشاعرة الي مخالفتها لمفهوم الايمان وان الايمان اذعان القلب
والاسلام انقياد الظاهر علي ما ياتي تحقيقه في المفهومات علي هذا غير
متحدين وان كانا متلازمين وذهب جمهور الحنفية الي اتحادها بمعنى
بمعنى وحدة ما يراد منهما في الشرع وتساويهما بحسب الوجود بمعنى
ان كل من اتصف باحدهما فهو متصف بالاخر قال في شرح المقاصد
الجمهور علي ان الايمان والاسلام واحد وان معنى امنته بما جاء به النبي
صلي الله عليه وسلم صدقته ومعنى اسلمت له سلمته ولا يظهر بينهما كبير
فرق لرجوعهما الي معنى الاعتراف والانقياد والاذعان والقبول وبالجملة
لا يعقل بحسب الشرع مومن وعدم التغاير علي ما قال في التبصرة الايمان
من قبيل الاسما المترادفة فكل مومن مسلم وكل مسلم مومن لان الايمان
اسم لتصديق في شهادة العقول والاثار علي وحدانية الله تعالي
وان له الخلق والامر لا شريك له في ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه
بكليتها لله تعالي بالعبودية له من غير شرك فحصلا من طريق المراد
منهما علي واحد ولو كانا اسمين لمعنيين متغايرين لتصور وجود احدهما
بدون الاخر ولتصور مومن ليس بمسلم ومسلم ليس بمومن فيكون لاحدهما
في الدنيا او الاخرة حكم ليس للاخر وهذا باطل قطعا وقال في الكفاية الايمان
هو تصديق الله تعالي فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو
الانقياد والخضوع لالوهيته وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان
لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران واذا كان المراد بالاتحاد هذا
المعنى صح التمسك فيه بالاجماع علي انه يمتنع ان يا تي احد بجميع ما اعتبر
في الاسلام ولا يكون مومنا وعلي انه ليس للمومن حكم لا يكون للمسلم وبالعكس
وعلي ان دار الايمان دار الاسلام وبالعكس وعلي ان الناس كانوا في عهد
النبي صلي الله عليه وسلم ثلاث فرق مومن وكافر ومنافق ولا رابع لهم
والمتمسكون استدلال القوم وجهان احدهما ان الايمان لو كان غير
الاسلام لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالي ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن
يقبل منه والتالي باطل بالاتفاق واعترض بانه يجوز ان يكون غيره
مفهوما لكن لا يكون غيره بمعنى ما يصح انفكاكه عنه لكون الدين عبارة
عن الطاعات علي ما سبق وقد عرفت ما فيه بل المراد بالدين الملة والطريقة

الثابتة



الثابتة عن النبي صلي الله عليه وسلم والايمان كذلك وان اشتهر في اطلاق
اهل الشرع دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان وذلك لاشتهار لفظ الاسلام
في طريقة النبي صلي الله عليه وسلم واعتبار الاضافة اليه حتي صار بمنزلة
اسم لدين محمد صلي الله عليه وسلم ولفظ الايمان في نقل الايمان من حيث
الاضافة اليه ولم يصر بمنزلة الاسم للدين ولهذا كثيرا ما يفتقر في الايمان
الي ذكر المتعلق مثل امنوا بالله ورسوله وغير ذلك بخلاف الاسلام وثانيهما
انه لو كان غيره لم يصح استثنا احدهما عن الاخر واللازم باطل لقوله
تعالي فاخرجنا من كان فيها من المومنين فما وجدنا فيها غير بيت من
المسلمين اي فلم نجد ممن كان فيهما من المومنين الا اهل بيت من المسلمين
واعترض بانه يكفي لصحة الاستثنا الاحاطة والشمول بحيث يدخل
المستثنى تحت المستثنى منه ولا يتوقف علي اتحاد المفهوم وقد عرفت ان
المراد بالاتحاد عدم التغاير بمعنى الانفكاك ثم لو قيل انه لا يتوقف
علي المساواة انه ايضا بل يصح مع كون المومن اعم كقولك اخرجت العلما فلم
اترك الا بعض النحاة لكان شيئا لا بالعكس علي ما سبق الي بعض الاوهام
ذهابا الي صحة قولنا اخرجت العلما فلم اترك الا بعض الناس وقد
يتمسك بسوق احد الاسمين مساق الاخر كقوله تعالي يمنون عليك
ان اسلموا قل لا تمنوا علي اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان
ان كنتم صادقين ان تسمع الامن يومن باياتنا فهم مسلمون يا ايها الذين
امنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون قولوا امنا بالله
وما انزل الينا الي ونحن له مسلمون الي غير ذلك من الايات انتهي فالحاصل
علم مما مر انه باتفاق القولين المسابقين لا يصح شرعا ان يحكم علي احد
بانه مومن وليس بمسلم ولا بانه مسلم وليس بمومن وان الاتحاد المراد منه
التلازم والتساوي خارجا لا مفهوما كما يشير اليه قول الكفاية الايمان
هو تصديق الله تعالي فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو
الانقياد والخضوع لالوهيته وذلك لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان
لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن اثبت التغاير يقال له فما حكم
من امن ولم يسلم او اسلم ولم يومن فاذا اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للاخر
ظهر بطلان قوله وذهب الحشوية وبعض المعتزلة الي تغايرهما مفهوما
مع صحة انفكاك احدهما عن الاخر نظرا الي ان لفظ الايمان ينبي عن
التصديق فيما اخبر الله تعالي به علي السنة رسله ولفظ الاسلام
عن التسليم والانقياد ومتعلق التصديق يناسب ان يكون هو الاخبار
ومتعلق التسليم الاوامر والنواهي وتمسكا بانه ثبت احدهما ونفي الاخر
كقوله تعالي قالت الاعراب امنا قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا ويعطف

احدهما على الاخر كما في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمومنين والمومنات
الاية وما زادهم الا ايمانا وتسليما والتسليم هو الاسلام وبان جبريل عليه
الصلاة والسلام لما جا لتعليم الدين سال النبي صلى الله عليه وسلم عن كل منهما
على حدة واجاب النبي صلى الله عليه وسلم لكل جوابه وذلك انه قال اخبرني
عن الايمان فقال الايمان ان تومن بالله وملايكته وكتبه الى الاخر ثم قال
اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان لا اله الا الله الى الاخر فدل على ان
الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الاتيان بالاعمال
المخصوصة والجواب عن الاول انا لا نعني اتحاد المفهوم بحسب اصل اللغة
على ان التحقيق ان مرجع الامرين الى الاذعان والقبول كما مر والتصديق
كما يتعلق بالاخبار بالذات فكذا بالاوامر والنواهي بمعنى كونها حقة
واحكاما من الله تعالى وكذا التسليم وعن الثاني بان المراد الاستسلام هو
والانقياد الظاهر خوفا من السيف والكلام في الاسلام المعتبر في الشرع
المقابل للكفر في العطف مع انه قد يكون على طريق التفسير كما في قوله تعالى
اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وعن الرابع ان المراد السوال عن شرايع
الاسلام اعني احكامه المشروعة التي هي الاساس على ما وقع صريحا في بعض
الروايات وعلى ما قال النبي صلى الله عليه وسلم لقوم وفدوا عليه
اتدرون ما الايمان بالله وحده قالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا
الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتا الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا
من المغنم الخمس وكما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها
قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق على انه يمكن حمل الحديثين
على بيان ثمرات الاسلام والايمان وعلاماتهما ولما كان مذهب الائمة عدم
تخالفه اشار الى انتحاله بقوله **الشرح** خبره اي بين ما هيته ومفهومه
وفسر حقيقته **با**بها **العمل** اي عمل الجوارح الظاهرة والباطنة بمعنى
انقيادها والتزامها وذلك بان لا يظهر عليها امارات الانكار ولا يلوح
منها سمات العلو والاستكبار وان لم تتلبس بالعمل في الحال فلذا كنا لا نكفر
بالاوزار كما سياتي ان شا الله تعالى واصله بعمل الطاعات فثابت آله عن
المضاف اليه على مذهب بعض النحويين والتزيينة خلا فرع الا ان ذلك العمل
لا يعتد به ولا يعتبر الا اذا وجد معه الايمان ومن ههنا اتضح ما سبق من انه
لا يوجد مسلم شرعا غير مومن ولا العكس الا ان يصدق شخص بما علم مجي محمد
صلى الله عليه وسلم به من الدين بالضرورة ثم يخترم قبل اتساع وقت التلفظ
به على انه لا يرد على ما علمت انفا تتمة قال بعضهم من حقق النظر
ظهر له ان الخلاف في ترادف مفهوميهما وعدمه خلاف في مفهوم الاسلام
فانه ان فسر بالاستسلام والانقياد الباطني بمعنى قبول الاحكام كان متحدا

النبي عنه بقوله آمن فلان ولسلم وعن
الثالث ان تغاير المفهوم في الجملة
كاف صح

بالايمان

وان فسر بالانقياد الظاهري بمعنى تسليم
والنواهي والعمل تقتضي بتلك الاحكام صح

بالايمان كان مخالفا له فالخلف بين الماتريدية والاشاعرة على هذا خلاف
في حال نعم تصيبة النظر ان خلف الحشوية حقيقي فان قلت فهل قال
بالترادف غير الماتريدية قلت قال بعض المحققين من الاشاعرة وممن
قال بالترادف كثير من الحنفية وبعض اصحابنا انتهى ولو لم يكن ممن قال
بالترادف الا البخاري كان كافيا وقد نقل ابو عوانة الاسفرايني عن
المزني صاحب الشافعي الجزم بانهما عبارة عن معنى واحد وانه سمع ذلك
منه وذهب الامام احمد الى تغايرهما جزما نقله عنه ابن حجر وقد تاول البخاري
القايل بالاتحاد حديث جبريل بما يرجع به الى الاتحاد كما ان حديث وفد
عبد القيس تاوله بمثل ذلك ايضا حيث قال باب سوال جبريل النبي صلى الله
عليه وسلم عن الايمان والاسلام والاحسان وعلم الساعة وبيان النبي صلى
الله عليه وسلم لوفد عبد القيس من الايمان وقوله تعالى ومن يبتغ غير
الاسلام دينا فلن يقبل منه ثم قال بعد ذلك قال ابو عبد الله يعني نفسه
جعل ذلك كله من الايمان وملخصه ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل
الايمان والاسلام والاحسان وعلم الساعة دينا فتكون متحدة به لهذا
والدين يجب ان يكون الايمان متحدا بالاسلام والا لم يقبل بدليل ومن
يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فظهر ان حديث جبريل لا يمنع من
القول بالاتحاد وقال الخطابي الحق بين الايمان والاسلام عموما وخصوصا
فكل مومن مسلم وليس كل مسلم مومنا انتهى ورواه ابن حجر بان مقتضاه
ان الاسلام لا يطلق على الاعتقاد والعمل معا بخلاف الايمان فانه يطلق عليهما
معا ويرد عليه قوله ورضيت لكم الاسلام دينا فان الاسلام هنا يتناول
العمل والاعتقاد معا لان العامل غير المعتقد ليس بذي دين مرضي وبهذا
استدل المزني وابو محمد البغوي فقال في الكلام على حديث جبريل هذا جعل
النبي صلى الله عليه وسلم الاسلام هنا اسما لما ظهر من الاعمال والايمان اسما لما
بطن من الاعتقاد وليس ذلك لان الاعمال ليست من الايمان ولان التصديق
ليس من الاسلام بل ذلك تفصيل لجملة كلها شي واحد وجماعها الدين ولهذا
قال صلى الله عليه وسلم اتاكم يعلمكم دينكم وقال سبحانه وتعالى ورضيت
لكم الاسلام دينا وقال ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولا يكون
الدين في محل الرضى والقبول الا بانضمام التصديق انتهى كلامه والذي يظهر
من مجموع الادلة ان لكل منهما حقيقة شرعية كما ان لكل منهما حقيقة
لغوية لكن كل منهما مستلزم للاخر بمعنى التكميل له فكما ان العامل لا يكون
مسلما كاملا الا اذا اعتقد فكذلك المعتقد لا يكون مومنا كاملا الا اذا
عمل وحيث يطلق الايمان في موضع الاسلام او بالعكس او يطلق احدهما
على ارادتهما معا فهو على سبيل المجاز ويتعين المراد بالسياق فان وردا

معا في مقام السؤال حملا على الحقيقة وان لم يرد امعا اولم يكن في مقام سوال امكن
الحمل على الحقيقة او المجاز بحسب ما يظهر من القراين وقد حكي ذلك الاسماعيلي
عن اهل السنة والجماعة قال انه يختلف دلالتهما بالاقتران فان افرد احدهما
دخل الاخر فيه وعلى ذلك ما حكاه محمد بن نصر وتبعه ابن عبد البر عن الاكثر
انهم سووا بينهما على ما في حديث وفد عبد القيس وما حكاه اللالكائي وابن
السمعاني عن اهل السنة انهم فرقوا بينهما على ما في حديث جبريل انتهى وبهذا
عرفت ان القايل بالترادف كثير من الاشاعرة وهو مذهب الفقهاء والمحدثين
الا شرذمة قليلين فان قلت فهل يجوز نصب الاسلام على انه
مفعول اشرح قلت انما منع بعض المتاخرين تقديم معمول الفعل
المؤكد بالنون الخفيفة لا مطلقا فليتامل ولما ورد في حديث جبريل السابق
تفسير الاسلام بالاعمال حيث قال يا محمد اخبرني عن الاسلام قال الاسلام
ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة
وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا وكان ظاهرا في اختياره
ذكر تلك الجزئيات التي وقع مجموعها تفسيرا للاسلام مخبرا عنها بالمثال
لان الحديث ليس قطعي الدلالة على انها نفس الاسلام فقال **مثال**
وهو جزئي يذكر لايضاح القاعدة ولا تشترط صحته ولا يكون قابله بمحت
يحتج بالصادر عنه في بابه **هذا** اي مسماه ومدلوله **الحج** بفتح الحاء مصدرا
وبكسرها اسم مصدر وقد قرئ بالوجهين حج البيت من قوله تعالى ولله على الناس
حج البيت والحجة بالكسر المرة الواحدة وهو شاذ والقياس الفتح واما حج جمع
حاج فبالكسر فقط قال الشاعر
وكان عافية النسور عليهم ° حج باسفل ذي المجاز نزول
انشده الفارسي في التكملة وضبطه المازري بالكسر وضبطه الجوهري
بالضم جمع حاج كبازل وبزل قيل وهو في اللغة مطلق القصد وقيل بقيد
التكرار وقيل القصد لمعظم وقيل الكف وقيل التردد للشيء والاتيان له
مرة بعد اخرى الخليل هو كثرة القصد لمعظم واما في الشرع فقال ابن عبد
السلام يتعذر حده عسر وقال ابن هارون الحق ورد في التصور لان الحكم
بوجوبه ضروري وتصور المحكوم عليه ضرورة ضروري انتهى وعليهما فلا
يحد ورد ابن عرفة قول الاول بعدم عسر الفقيه بثبوته ونفيه وصحته
وفساده ولازمه ادراك فعله او خاصته كذلك وقول الثاني بان شرط
الحكم تصور المحكوم عليه بوجه ما والمطلوب انما هو معرفة كنهه وحقيقته
وبين بعضهم سبب الاختلاف بان حج الثاني وعدم حج الاول وهو كما ترى
كما لا يخفى ابن عرفة ويمكن رسمه بانه عبادة يلزمها وقوف بعرفة
ليلة عاشر ذي الحجة ويمكن حده بزيادة وطواف ذي طهر اخص من البيت

عن يسار

عن يسار سبعا بعد فجر يوم النحر والسعي من الصفا للمروة ومنها اليه سبعا بعد
طواف كذلك لا بقيد وقته باحرام في الجميع وهو احد اركان الاسلام من جحد
وجوبه كفر وفي كونه فرض قبل الهجرة ونزول ولله على الناس حج البيت الاية
بعدها انما هو للتاكيد او بعدها وعليه ففي كونه سنة خمس او ست وصححه
الشافعية او ثمان او تسع وصححه في الاكمال خلاف وفضله عظيم وثوابه جسيم
والتم برهان قول سيدنا ولدعنان من حج البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج
من ذنوبه كيوم ولدته امه قال في الذخيرة التشبيه بيوم الولادة يقتضي
سقوط تبعات العباد وقضاء الصلوات والكفارات يعني وليس كذلك
واجاب بان لفظ الذنوب لا يتناولها لانها حقوق الله وحقوق
عباده في الذمة ليست ذنبا وانما الذنوب المطل فيه فيتوقف على اسقاط
صاحبه فالذي يسقطه الحج اثم المخالفة فقط واورد القرافي ان قيام
ليلة القدر مكفر وموافقة تامين المصلي لتامين الملائكة مكفر وقيام
رمضان مكفر ولا شك ان الحج اعظم مشقة واكبر مؤنة واكثر عملا من
كل ذلك وفي الحديث اجرك على قدر نصبك فكيف يساويها واجيب
بان الاستواء انما هو في التكفير لا في رفع الدرجات فجاز ان يترتب
عليه من رفعها ما لا يترتب عليها فلا مساواة والمذهب انه افضل
من الغزو وان الصلاة افضل منه كما ان الصدقة افضل من العتق
وقد ارادت زينب ان تعتق جاريتها فامرها عليه الصلاة والسلام ان
تتصدق بها على اقاربها لتكفيهم مؤنة رعاية الغنم فلولا فضل الصدقة
ما قدمها عليه الصلاة والسلام على العتق وقال بعض المتاخرين من المالكية
من لم توجد في حقه الاستطاعة فان وجب الجهاد على الاعيان قدم على
فاشتغاله بالجهاد اولى وخروجه للحج مكروه بل ممنوع ومن وجدت في حقه
الاستطاعة فان وجب الجهاد على الاعيان قدم على الحج الفرض وقول
ابن رشد الجهاد على الاعيان هو افضل من الحج الفرض يريد به والله اعلم
انه المتعين الذي لا يجب سواه وان لم يجب الجهاد على الاعيان فلا يخلو
الشخص اما ان يكون قد حج اولا فمن حج فلا يخلو اما ان يكون في سنة خوف
اولا فان كانت سنة خوف فالجهاد اولى اتفاقا وان لم تكن سنة خوف فالحج
اولى على المشهور والجهاد اولى على رواية ابن وهب وفتوى ابن رشد وهذا
والله اعلم في حق غير المتعين للجهاد لان اولئك الجهاد فرض عليهم وهو المتعين
عليهم وهذا لم يصرح به ابن رشد ولكنه يوخذ من كلامه بالاحرى واما
من لم يحج فلا يخلو ايضا من ان تكون سنة خوف او لا فان لم تكن سنة خوف
فعلى المشهور لا اشكال في تقديم حج الفريضة وجوبا على القول بالفور
وندبا على القول بالتراخي سواء كان من القائمين بالجهاد او من غيرهم

وان كان سنة خوف فصرح في الرواية بتقديم الجهاد على الحج لكن حمله ابن رشد
على التطوع ومفهومه ان الفرض بخلاف ذلك وكلامه في الاجوبة يقتضي ان ذلك
يتخرج على الخلاف في فورية الحج وتراخيه فعلى اختياره انه على التراخي وان
تطوع الجهاد يتقدم عليه فلا شك في تقديم الجهاد وعلى القول بالفور فان تطوع
الحج مقدم على تطوع الجهاد فالظاهر انه ينظر الى اخف الضررين واما الصلاة
فهي افضل من الحج اما الفرض منها فواضح اذ لا شك ان صلاة فريضة
واحدة افضل من الحج الفرض والتطوع لانه اذا خيف فواتها سقط وجوب
الحج واما نافلة الصلاة فلا يمكن ان يقال ان صلاة ركعتين افضل من
حجة تطوع قال الحطاب ولا اظن ان احدا من المسلمين يقوله بل لو فرض
ان شخصا خرج الى حج التطوع واشتغل اخر بنوافل في ذلك نصا على
في كون احدهما افضل من الاخر وذلك اذا كان شخص يكثر الصوم واذا سافر
لا يستطيع الصوم والظاهر ان الحج افضل لانه افضل من الجهاد الذي جعله
صلى الله عليه وسلم عدل الصيام الذي لا افطار فيه والقيام الذي
لا فتور فيه مدة خروج المجاهد ورجوعه كما رواه مالك والبخاري ومسلم
وغيرهم وملخصه ان افضل الاعمال الايمان بالله ثم الصلاة ثم الحج ثم
الجهاد الا لخوف فيتقدم على الحج ثم الصيام وهو في مرتبته ثم الصدقة
ثم العتق واما رابته في كلامه مرتبة الزكاة وقيل بل الايمان الصوم وقيل
الحج حكاها المحب الطبري انتهى ملخصا من كلام طويل ذكره البعض المذكور
تذييل قال في كنز الراغبين الفقهاء في الرمز الى المولد والوفاة ان
المالكية والشافعية والحنابلة على كراهة اهداء ثواب القران له صلى الله
عليه وسلم بل وساير القرب لانه تحصيل الحاصل اذ ثواب جميع امته حاصل له
عليه الصلاة والسلام مثله الى يوم القيامة وقد كان السلف الصالح يتورعون
عنه ولم يرد فيه اثر كما قاله ابن العطار قال بل ينبغي المنع منه لما فيه
من التهجم عليه فيما لم ياذن فيه مع ان ثواب القراءة حاصل له باصل شرعه
صلى الله عليه وسلم وجميع اعمال امته في ميزانه وقد امرنا الله تعالى بالصلاة
عليه وحث عليه الصلاة والسلام على ذلك وامرنا بسوال الله تعالى الوسيلة
له والسوال بجاهه فينبغي ان يتوقف الاهداء على اذن كذا لكن مع ان
هدية الادنى للاعلى لا تكون الا بادنى وذكر ابن حجران قول القايل اللهم
اجعل هذا القران زيادة في شرفه عليه الصلاة والسلام مخترع من
متاخري القرا لا اعلم فيه سلفا ثم نقل ان بعض المشايخ سئل عمن يقرا
الفاتحة عقب السماع مرات لجماعة واخر الكل يسالها للنبي صلى الله عليه
وسلم فقال الاولى لهم ثواب القراءة لا يصل الى الميت محمول على ما اذا نوى القارئ
بقراءته النيابة عن الميت واما النفع فينفع للميت بان يدعو له عقبها

او يسال

او يسال اجره له او يطلق على المختار عند النووي لنزول الرحمة على القارئ ثم
انتشارها فلا باس بالدعا للميت بجعل ثوابه له واما اهدا الثواب لرسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال التاج الفزاري وغيره منعوا منه واما سوال الفاتحة
فينبغي المنع منه جزما لما لا يخفى والله سبحانه اعلم تتمة
الحج المبرور هو المقبول وعلامة القبول ان تكون حاله بعد الرجوع خيرا مما قبله
وهو ما لا ريا فيه وقيل ما لا اثم فيه وقيل ما لا يعقبه معصية واصل البر
الطاعة يقال بر حجك وبر الله حجك لازم ومتعد و مثال مسمى هذا ايضا
الصلاة وزنها فعلة بفتحات قلبت لامها الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها
وهي في اللغة الدعا وعليه اكثر اهل العربية والفقها وقيل انها ماخوذة من
الصلاة وهو عرق متصل بالظهر يفترق عند عجب الذنب ويمتد منه عرقان
في كل ورك عرق يقال لهما الصلوان فاذا ركع المصلي انحنى صلاه وتحرك
ومنه سمي ثاني خيل السباق مصليا لانه ياتي مع صلوي السابق ولما كان الداعي
ذا تخشع وانكسار شبه به المصلي فليتامل واما في الشرع فقال ابن عرفة
قيل ان تصور ما فيه ضروري وقيل نظري لان في تنزل الصقلي وغيره ورواية
المازري سجود التلاوة صلاة نظر وعليه فهي قربة فعلية ذات احرام
وتسليم او سجود فقط فيدخل فيه صلاة الجنازة قلت في شموله
لصلاة الاخرس ومن لم يكن معه الا النية تكلف فقول بعضهم وهي في الشرع
اقوال وافعال غالبا مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم فدخلت صلاة
الاخرس ومن لم يلزمه الا اجراوها على قلبه اذ لا تسقط ما دام العقل موجود
أولى واتفقوا على فرض الصلوات الخمس ليلة الاسرا ليلة سبع وعشرين من ربيع
الاخر قبل الهجرة بسنة وقال الزهري بعد المبعث بخمس سنين والاصح
انه لم يفرض عليه صلى الله عليه وسلم قبلها صلاة وقيل كان الواجب قبلها
ركعتين بالغداة وركعتين بالعشي ما كان بمكة تسع سنين ثم فرضت الخمس
ليلة الاسرا واختلف في كيفية فرضها فروت عايشة انها فرضت ركعتين
ركعتين ثم اكملت صلاة الحضر اربعا قال الحسن البصري وجماعة وكان الاكمال
بالمدينة وقال ابن عباس وغيره فرضت اربعا الا المغرب فثلاثا والا الصبح
فاثنتين وهو طريق الجمهور كذا خبر مقدم اي مثل ما ذكر من الحج والصلاة
في كونه من جزئيات مسمى الاسلام الصيام مبتدا موخر اصله صوام اعل اعلال
قيام اي صيام شهر رمضان وهو لغة الامساك واما شرعا فقال ابن عرفة
يرسم بانه عبادة عدمية وقتها طلوع الفجر حتى الغروب فلا يدخل ترك
ما تركه ورع لعدم اقتضايه لذا انه ذلك الوقت المخصوص وقد يجاب بانه
كف بنية عن انزال يقظة ووطء وانعاظ ومذي ووصول غذاء غير غالب غبار
او ذباب او فلقة بين الاسنان لحلق او جوف زمن الفجر حتى الغروب

دون اعماله اكثر نهاره ولا يرد بقول ابن القاسم يبر حالف ليصومن غدا بتبيت
واكل ناسيا لقول ابن رشد هذا رعي للخلاف الاكل ناسيا والازيد انه جوف
غير مستثبتة في تطوع شرعه الله تعالى لمخالفة النفس وكسرها وتصفية
مرآة العقل وتنبيه العباد على مواساة الجايع من جحده فيقتل كفرا باجماع
الا ان يتوب ومن اعترف بوجوبه وامتنع من صومه فيقتل حدا على ما نقل انه
المشهور واكثر خلافا لابن حبيب وقيل يؤدب فقط ولم يقيده برمضان لضرورة
النظم وشهرة الانصراف اليه في مثل هذا المقام فرض في ثانية الهجرة
لليلتين خلتا من شعبان وفي نصف شعبان منها حولت القبلة وهل
كان قبله صوم ونسخ او لا قولان وعلى الاول فقيل عاشورا وقيل ثلاثة
من كل شهر وقيل ثلاثة من كل شهر وعاشورا ثم نسخ وعلى هذا فقيل نسخ
برمضان وقيل بل بايام معدودة ثم نسخت برمضان وقوله **فادر**
اي اعلم من الدراية بمعنى العلم تنبيه على ان المراد انه هذه من جزئيات
مسمى الاسلام بشرط مراعاة ما يعتبر فيها شرعا او هو تكملة **و** للعطف
على الصيام لقربه او على الحج لتقدمه وبالجملة فالمعنى ومن جزئيات مسمى
الاسلام او مثل الحج والصلاة في كونهما من جزئيات مسمى الاسلام **الزكاة**
بالمعنى المصدري وهي لغة النمو والتطهير يقال زكى المال اذا نما وقد
افلح من زكاها اي طهرها من الاخلاق الردية وشرعا اخراج جزء من المال
وجوبه لمستحقه ببلوغ المال نصابا وبلوغ عيد الفطر وفي ح لواجد له فضل
عن قوته وقوت عياله لم يتوجه وجوبه على غيره واحترزنا عن المعنى الاسمي
اعني جزءا من المال شرط وجوبه الخ لانه ليس بعمل وتسمية الجزء المخرج من المال
بالزكاة لانه انما يؤخذ من مال نام ببلوغه النصاب او لانه ينمي الاموال
بالبركة وحسنات مؤديها بالتكثير او لانه يطهرها من الخبايث الحسية
والمعنوية ونفس المزكي من رذيلة البخل وغيره او لانه يزكيه ويشهد بصحة
ايمانه وانكار وجوبها في المجمع عليه كفر لانها مما علم من الدين بالضرورة قاله
ابن رشد وغيره وقيدنا بان لا يكون حديث عهد بكفر قال بعضهم وجرى
عرف استعمال الشرع في الفرض بلفظ الزكاة وفي النافلة بلفظ الصدقة
قال القاضي سند واختلف هل لفظها عام او مجمل وفايدة الخلاف
ان من جعله عاما اجاز الاحتجاج به في اعيان المسايل ومن جعله مجملا لم يحتج
به الا في ايجاب الزكاة في الجملة انتهى وفرضت في السنة الثانية من الهجرة
بعد زكاة الفطر وقيل في الرابعة وقيل قبل الهجرة وبينت بعدها
ومتعلقاتها في الشرع ستة اشيا الماشية والحرث والنقدان والتجارة
والمعادن والفطر ومحل بسطها كتب الفروع واسقط شهادة ان لا اله
الا الله وان محمدا رسول الله لكون الكتاب معقودا لبيانها ولانه

عبر بالشاد وهو لا يفيد حصرا واسقط الجهاد لانه في حديث جبريل السابق
حيث لم يتعرض له او لان هذه فروض عينية دايمة لا تسقط عمن استوفى
شروطها بخلاف الجهاد فانه قد يسقط في بعض الاوقات بل قد صار
جماعة كثيرة الى ان فرض الجهاد قد سقط بعد فتح مكة وذكر انه مذهب
ابن عمر والثوري وابن سيرين ونحوه لسحنون من اصحابنا قال الا ان
ينزل العدو بقوم او يامر الامام بالجهاد فيلزم فلا ينبغي لزوم التنزل
لذكره لانه به ظهر الدين وانقطع عباب الكافرين على انك قد عرفت
ان المذكورات امثلة والمراد مطلق الواجبات فليتامل فان قلت
اقتضى حديث جبريل السابق ان الاسلام هو نفس تلك المذكورات
وحديث ابن عمر الذي في الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم بني الاسلام
على خمس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله واقام
الصلاة وايتا الزكاة وحج البيت وصوم رمضان انه غيرها ضرورة
وجوب مغايرة المبني للمبني عليه قلت المراد في حديث جبريل ان الاسلام
نفس مجموع المذكورات من غير قصر عليها على ما مر وفي حديث ابن عمر
المبني هو الاسلام بمعنى المجموع والمبني عليه فهو كل واحد بانفراده فلا
تعارض على ان في حديث ابن عمر ما يجب التعرض له فنقول قال العز بن عبد
السلام ان اريد بالاسلام الشهادتان فهما مبني عليهما لانهما الاركان
شرط في الايمان الذي هو شرط في الخمس وان اريد به الايمان فكذلك لانه
شرط وان اريد به الانقياد فالانقياد هو الطاعة وهو فعل الماموربه
والماموربه هو هذه الخمس لا على سبيل الحصر وعلى كل حال فيلزم بناء الشي
على نفسه ومعنى الكلام ان المتلبس اللغوي يترتب على هذه الافعال
مقبولا من العبد طاعة وقربة وله ايضا ان قيل هذه الخمس هي الاسلام
فما المبني والمبني عليه فالجواب ان المبني الاسلام الكامل الاعم من هذه
ومن غيرها لا اصل الاسلام الذي هي هذه انتهى وقال غيره فان قيل الاربعة
المذكورة مبنية على الشهادة اذ لا يصح شي منها الا بعد وجودها فكيف
يضم مبني الى مبني عليه في شي واحد اجيب بان المجموع من حيث
الانفراد غيره بجواز ابتناء امر على امر اخر ثم ابتنائهما جميعا على
امر اخر فان قيل المبني لا بد ان يكون غير المبني عليه اجيب
بان المجموع من حيث الانفراد غيره من حيث المجموع ومثاله البيت من
الشعر يشتمل على خمسة اعمدة احدها اوسط والبقية اركان فما
دام الاوسط قايما فمسمى البيت موجود ولو سقط من الاركان مهما
كان فاذا سقط الاوسط سقط مسمى البيت فالبيت بالنظر الى مجموعه
شي واحد وبالنظر الى اجزايه اشيا وايضا فبالنظر الى اسه واركانه

الاسراصل والاركان تبع له انتهى وقال بعضهم ان علي بمعنى من نحو اذا اكتالوا
علي الناس يستوفون انتهى وشهادة في حديث ابن عمر بالخفض بدل من
خمس ويجوز فيها الرفع اما على انها مبتدا او حذف خبره والتقدير
منها شهادة وهكذا قال بعضهم وهذا اولى لان المختار عند النحويين
عند تعارض حذف المبتدا والخبر حذف الخبر علي ما هو مقرر في كتب النحو
انتهى واما انها خبر والمبتدا المحذوف والتقدير احدها شهادة الخ وهكذا
ووجه الحصر في الخمسة ان العبادة اما قولية وهي الشهادة او غير
قولية فاما تركية وهو الصوم او فعلية فاما بدنية وهي الصلاة
او مالية وهي الزكاة او مركبة منهما وهو الحج قال ابن فتا لا التوربكه حكم
الاسلام في الظاهر يثبت بالشهادتين يعني مع التصديق على ما مر
وانما ضم اليهما ونحوها لكونها اظهر شعائر الاسلام واعظمها ولقيامه
بها يتم استسلامه وتركه لها يشعر بانحلاله انتهى فان قلت
روي بني علي خمسة كما روي علي خمس قلت علي رواية خمس يكون التقدير
علي قواعد خمس وعلي رواية خمسة يكون التقدير علي اركان خمسة ولا
يحسن غالبا ان يكون التقدير علي خمس قواعد او خمسة اركان لان المضاف
اليه لا يجوز حذفه بخلاف المضاف فالحذف انما هو الموصوف لا المضاف
اليه فاعرفه فان قلت قدم في حديث جبريل صوم رمضان علي حج البيت
وفي حديث ابن عمر قدم حج البيت فهل من وجه قلت ورد حديث ابن عمر في
بعض الروايات كحديث جبريل وان حكم عليها بعضهم بالوهم خطا وعليها
فلا اشكال واما علي الرواية المشهورة فيه فقال بعضهم وجهها كما نطق النبي
صلى الله عليه وسلم علي ترتيب هذه القواعد لانها نزلت كذلك الصلاة
اولا ثم الزكاة ثم الصوم ثم الحج ويحتمل ان يكون ذلك لافادة الاوكد
فالاوكد فقد يستنبط الناظر في ذلك الترتيب تقديم الاوكد علي ما هو
دونه اذا تعذر الجمع بينهما فيضاق عليه وقت الصلاة وتعين عليه
في ذلك الوقت اداء الزكاة لضرورة المستحق فانه يبدا بالصلاة ثم
والله اعلم علي ان الواو لا تقتضي ترتيبا علي المختار فان قلت ترتيب
النظم في ذكر هذه الاركان تخالف لترتيب الحديثين جميعا قلت
لضرورة النظم وعدم ايجاب الواو الترتيب والله اعلم وعلم من النظم
انه لا يلزم من انتفا الاسلام بانتفا بعض الاعمال اذ لا يلزم من انتفا الجزئي
والجزء انتفا الحقيقة وهو ظاهر تتمة ورد في الصحيح ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم سئل اي الاعمال افضل فقال ايمان بالله قيل ثم
ماذا قال الجهاد في سبيل الله قيل ماذا قال حج مبرور وفي رواية
ايمان بالله ورسوله وفي رواية الايمان بالله والجهاد في سبيله وفي

رواية

رواية اي العمل افضل قال الصلاة لوقتها قلت ثم اي قال بر الوالدين قلت
ثم اي قال الجهاد في سبيل الله وفي رواية اي الاعمال اقرب الى الجنة قال
الصلاة علي مواقيتها قلت وماذا قال بر الوالدين قلت وماذا قال
الجهاد في سبيل الله وفي رواية افضل الاعمال الصلاة لوقتها وبر الوالدين
وفي حديث اخر خيركم من تعلم القران وعلمه وفيها تعارض في بيان افضل
الاعمال وجمع بينهما الامام المتقن ابو بكر القفال الشاشي الكبير وكان
من اعلم الفقيه الحلبي كما قال من علما عصره بوجهين احدهما ان ذلك
اختلاف جواب جرى علي حسب اختلاف الاحوال والاشخاص فانه قد يقال
خير الاشيا كذا ولا يراد انه خير جميع الاشيا من جميع الوجوه وفي جميع
الاحوال والاشخاص بل في حال دون حال او نحو ذلك واستشهد في
ذلك باخبار منها عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال حجة لمن لم يحج افضل من اربعين غزوة وغزوة
لمن حج افضل من اربعين حجة وثانيهما انه يجوز ان يكون من افضل الاعمال
كذا ومن خيرها او من خيركم من فعل كذا فحذفت من وهي مرادة كما يقال فلان
اعقل الناس وافضلهم ويراد انه اعقلهم وافضلهم ومن ذلك قول رسول
الله صلى الله عليه وسلم خيركم خيركم لاهله ومعلوم انه لا يصير بذلك خير
الناس مطلقا ومن ذلك قولهم ازهد الناس في العالم جيرانه وقد يوجد
في غيرهم من هو ازهد فيه منهم قال النووي وعلى هذا الوجه الثاني
يكون الايمان افضلها مطلقا والباقيات متساوية في كونها من افضل
الاعمال والاحوال ثم يعرف فضل بعضها علي بعض بدلائل تدل عليها
وتختلف باختلاف الاحوال والاشخاص قال فان قيل قد جاء في بعض هذه
الروايات افضلها كذا ثم كذا بحرف ثم وهي موضوعة للترتيب في الذكر كما قال
سبحانه وتعالى وما ادراك ما العقبة فك رقبة او اطعام في يوم ذي مسغبة
يتيما ذا مقربة او مسكينا ذا متربة ثم كان من الذين امنوا ومعلوم انه
ليس المراد هنا الترتيب في الفعل وكما قال سبحانه وتعالى قل تعالوا اتل
ما حرم ربكم عليكم ان لا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا ولا تقتلوا
اولادكم من املاق الى قوله تعالى ثم اتينا موسى الكتاب وقوله تعالى ولقد
خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لادم ونظاير ذلك كثيرة
وانشدوا عليه

قل لمن ساد ثم ساد ابوه ثم قد ساد قبل ذلك جده

وذكر القاضي عياض في الجمع بينهما وجهين ايضا احدهما وهو الاول
من وجهي القفال قال اختلف الجواب لاختلاف الاحوال فاعلم
كل قوم بما لهم حاجة اليه او بما لم يكملوه بعد من دعائم الاسلام ولا

ولا يلفهم علمه وثانيهما ان قدم الجهاد على الحج لانه كان اول الاسلام ومحاربة
اعدايه والجد في اظهاره انتهى وذكر هذا الثاني صاحب التحرير ايضا وزاد
وجها اخر وهو ان ثم لا تقتضي ترتيبا وهذا قول شاذ عند اهل العربية
والاصول وزاد ايضا الصحيح انه محمول على الجهاد في وقت الزحف
الكلي والنفير العام فانه حينيذ يجب الجهاد على الجميع واذا كان هكذا
فالجهاد اولى بالتحريض والتقرير من الحج لما في الجهاد من المصلحة العامة
للمسلمين مع انه متعين متضيق في هذا الحال بخلاف الحج قال النووي
وقوله عليه الصلاة والسلام ايمان بالله ورسوله فيه تصريح بان العمل
يطلق على الايمان والمراد به والله اعلم الايمان الذي يدخل به في ملة
الاسلام وهو التصديق بقلبه والنطق بالشهادتين فالتصديق
عمل القلب والنطق عمل اللسان ولا يدخل في الايمان بساير الجوارح كالصوم
والصلاة والحج والجهاد وغيرها لكونه جعل قسيما للجهاد والحج ولقوله صلى
الله عليه وسلم ايمان بالله ورسوله ولا يقال هذا في الاعمال ولا يمنع هذا
من تسمية الاعمال المذكورة ايمانا انتهى ولما اختلف الناس في اعتبار دخول
الاعمال في الاتصاف بالايمان وعدم اعتبار دخولها فيه وعلى الاول تقبل
على جهة الكمال وهو مذهب السلف وكثير من الخلف والفقهاء والمحدثين
كما مر وقيل على جهة الجزيية والركنية حتى انه يلزم من ترك العمل الخروج
عن الايمان وان لم يدخل التارك في الكفر وهو مذهب المعتزلة بناء على
قولهم بالمنزلة وهي عدم الكفر والايمان بين المنزلتين وهما الكفر والايمان
وعلى الثاني فالايمان هو التصديق فقط كما مر تحقيقه وتلخيصه
كما قال ابن حجران الكلام في مقامين احدهما كون الايمان قولا وعملا والثاني
كونه يزيد وينقص فاما القول فالمراد به النطق بالشهادتين واما
العمل فالمراد به ما هو اعم من عمل القلب والجوارح لتدخل الاعتقادات
والعبادات ومراد من ادخل ذلك في تعريف الايمان ومن نفاه انما هو بالنظر
الى ما عند الله تعالى فالسلف قالوا هو اعتقاد بالقلب ونطق باللسان
وعمل بالاركان وارادوا بذلك ان الاعمال شرط في كماله ومن هنا نشا لهم
القول بالزيادة والنقص والمرجية قالوا هو اعتقاد ونطق فقط والكرامية
قالوا هو نطق فقط والمعتزلة قالوا هو العمل والنطق والاعتقاد والفارق
بينهم وبين السلف انهم جعلوا الاعمال شرطا في كماله وهذا كله كما قلناه
بالنظر الى ما عند الله تعالى اما بالنظر الى ما عندنا فالايمان
هو الاقرار فقط فمن اقر اجريت عليه الاحكام الاسلامية في الدنيا
ولم يحكم عليه بكفر الا ان اقترن به فعل يدل على كفره كالسجود للصنم
فان كان الفعل لا يدل على الكفر كالفسق فمن اطلق عليه الايمان فبالنظر

الي

٨٠



الى اقراره ومن نفى عنه الايمان فبالنظر الى حقيقته واثبت المعتزلة الواسطة
فقالوا الفاسق لا مومن ولا كافر واما المقام الثاني فذهب السلف الى ان
الايمان يزيد وينقص وانكر ذلك اكثر المتكلمين قالوا متى قبل ذلك كان
شكا قال الشيخ محيي الدين والاظهر المختار ان التصديق يزيد وينقص
بكثرة النظر ووضوح الادلة وعدم ذلك ولهذا كان ايمان الصديقين
اقوى من ايمان غيرهم بحيث لا يعتريه الشبهة ويويده ان كل احد يعلم
ان ما في قلبه يتفاضل حتى يكون في بعض الاحيان اعظم يقينا واخلاصا
وتوكلا منه في بعضها وكذلك في التصديق والمعرفة بحسب ظهور
البراهين وكثرتها وقد نقل محمد بن نصر المروزي في كتابه تعظيم
قدر الصلاة عن جماعة من الايمة نحو ذلك وما نقل عن السلف صرح به
عبد الرزاق في مصنفه عن سفيان الثوري ومالك بن انس والاوزاعي
وابن جريج ومعمر وغيرهم وهولا فقها الامصار في عصرهم وكذا نقله
ابو القاسم اللالكائي في كتاب السنة عن الشافعي واحمد بن حنبل
واسحاق بن راهويه وابن عبيد وغيرهم من الايمة وروى بسنده الصحيح
عن البخاري قال لقيت اكثر من الف رجل من العلما بالامصار فما رايت احدا
منهم يختلف في ان الايمان قول وعمل ويزيد وينقص واخرجه ابو نعيم
في ترجمة الشافعي من الحلية من وجه اخر عن الربيع وزاد يزيد بالطاعة
وينقص بالمعصية ثم تلى ويزداد الذين امنوا ايمانا واثبته ابن ابي
حاتم واللالكائي نقل ذلك بالاسانيد عن جمع كثير من الصحابة
والتابعين وحكاه فضيل بن عياض ووكيع عن اهل السنة والجماعة
وقال الحاكم في مناقب الشافعي حدثنا ابو العباس الاصم اخبرنا
الربيع قال سمعت الشافعي يقول الايمان قول وعمل ويزيد وينقص
واخرجه ابو نعيم في ترجمة الشافعي من الحلية من وجه اخر عن
الربيع وزاد فيزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ثم تلى ويزداد
الذين امنوا ايمانا الاية قال وكل قابل للزيادة قابل للنقصان
انتهى وكان الاختلاف في قبول الايمان الزيادة والنقص متنازعا عليه
وكان التعرض للثاني مشيرا الى الاول اكتفى بالتعرض له فقال
ورجحنا اي ورجح جماعة من العلما وجلة من الفضلا وايمة من العقلا
ما ورد به ظاهر الكتاب والسنة وذهب اليه جمهور الاشاعرة والمعتزلة
وحكي عن الشافعي وهو اشهر الروايتين عن مالك **زيادة الايمان**
اي القول بقبوله اياها وتنوعها فيه **بسبب ما** مصدرية **تزيد**
بالمثناة فوق **طاعة** هي فعل **الانسان** المامور به واجتناب المنهي عنه
ابتغا الثواب **ونقصه** بالرفع عطف على زيادة فاعل رجحنا وهو

زيادة والضمير المضاف اليه راجع للايمان ب سبب نقصها اي طاعة
الانسان يعني رجح جماعة القول بقبول الايمان الزيادة بزيادة الطاعات
والنقص بنقصها محتجين بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو لم يتفاوت
لكان احد الامة بل المنهمكين في الفسق مساويا بالتصديق للانبيا
والملايكة عليهم الصلاة والسلام واللازم باطل قطعا واما النقل
فلكثرة النصوص الواردة في هذا المعنى قال الله تعالى واذا تليت
عليهم اياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين
امنوا ايمانا وما زادهم الا ايمانا وتسليما فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا
وعن ابن عمر رضي الله عنهما قلنا يا رسول الله ان الايمان يزيد وينقص
قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه
النار وعن عمر رضي الله تعالى عنه وجا مرفوعا ايضا لو وزن ايمان ابي بكر
بايمان هذه الامة لرجح به وحمل هذا القول على ما ذكرنا خال عن الاشكال
كما يعلم مما ياتي في بيان نشا الله تعالى نعم كلام بعضهم
ظاهر ان لم يكن صريحا في ان الاحتجاج المذكور انما هو على ان الايمان بمعنى
التصديق فقط يزيد وينقص وحينيذ يتوجه رد الاحتجاج المذكور
بما ياتي لا يقال بل فيه الاشكال وذلك انه على تقدير كون الطاعات
داخلة في الايمان يكون الايمان اولى واحق بان لا يحتمل الزيادة والنقصان
اما اولا فلانه لا مرتبة فوق الكل ليكون زيادة ولا ايمان دونه ليكون
نقصانا واما ثانيا فلان احدا لا يستكمل الايمان حينيذ والزيادة
على ما لم يكمل بعد محال لانا نقول هذا انما يرد على من يقول بانتفا الايمان
بانتفا شي من الاعمال او التروك كما هو مذهب المعتزلة لا على من يقول
بتفاوته بتفاوتها بعد التصديق كما هو مذهب السلف الا ان الزيادة والنقصان
على هذا تكون في كمال الايمان لا في اصله والى هذا مال الامام الرازي
رحمه الله تعالى كما ياتي عنه و للعطف على مقدر اشعر به الكلام
والتقدير واختلف في قبول الايمان الزيادة والنقص فقيل بقبوله
اياهما ورجح و قيل اي وقال جماعة منهم ابو حنيفة واصحابه
رحمهم الله تعالى وكثير من العلما واختاره امام الحرمين ان الايمان
لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان
ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان والمصدق اذا ضم الطاعات
اليه وارتكب المعاصي فتصديقه بحاله لم يتغير اصلا وانما يتفاوت
اذا كان اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة على ما ذهب اليه
القلانسي مجيبين عما احتج به الاولون بوجوه منها ان المراد الزيادة
بحسب الدوام والثبات وكثرة الزمان والساعات وهذا

ما قال امام الحرمين النبي يتفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله
تعالى اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي
صلى الله عليه وسلم متواليا ولغيره على الفترات فيثبت
للنبي عليه الصلاة والسلام اعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها
فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه وما يقال
ان حصول المثل بعد انعدام الشي لا يكون زيادة فيه كسواد الجسم
مدفوع بان المراد زيادة حصلت وعدم البقا لا ينافي ذلك ومنها
ان المراد الزيادة بحسب زيادة ما يومن به والصحابة رضوان الله
عليهم اجمعين كانوا امنوا في الجملة وكان ياتي فرض بعد فرض فكانوا
يومنون بكل فرض خاص وحاصله ان الايمان واجب اجمالا
فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة
التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا ولا يختص
ذلك بعصر النبي عليه الصلاة والسلام على ما توهم لان الاطلاع على
تفصيل الفرايض ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم ولا خفا
في ان التفصيلي ازيد بل اكمل على ما مر تحريره ومنها ان المراد زيادة
ثمرته واشراق نوره في القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي
وهذا مما لا خفا فيه وهذه الوجوه جيدة في التاويل لو ثبت لهم ان
التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت وهو محل النزاع كما سبق انفا
و ينبغي ان تكون للاستيناف لا للعطف اذ ليس مدخولها من جملة
السابق كما جرت عادتهم به كرمه محلا وعطف مقابله عليه والمعنى
انه اشتهر بين القوم حمل النزاع في قبول الايمان الزيادة والنقصان
على الخلاف الحقيقي و قيل اي وقال جماعة منهم فخر الدين الرازي انه
لا خلف اي لا اختلاف حقيقيا بين الفريقين بل في حال ووجه التوفيق
بينهما ان ما يدل على ان الايمان لا يتفاوت مصروف الى اصله وما يدل على
انه يتفاوت مصروف الى الكامل منه فالخلاف في هذه المسيلة فرع
تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا تفاوت وان قلنا هو
الاعمال فمتفاوت وقال امام الحرمين اذا حملنا الايمان على التصديق
فلا يفضل تصديق تصديقا كما لا يفضل علم علما ومن حمله على الطاعة
سرا وعلنا وقد مال اليه القلانسي فلا يبعد اطلاق القول بانه
يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ولما كان على هذا القيل منع
ظاهر وهو ان للقايل ان يقول لا نسلم ان التصديق لا يتفاوت بل يتفاوت
قوة وضعفا كما في التصديق بطلوع الشمس والتصديق بحدوث العالم
لانه اما نفس الاعتقاد القابل للتفاوت او مبني عليه قلة وكثرة

كما في التصديق الإجمالي والتفصيلي الملاحظ لبعض التفاصيل وأكثر فان
ذلك من الإيمان لكونه تصديقا بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
اجمالا فيما علم اجمالا او تفصيلا فيما علم تفصيلا لا يقال الواجب تصديق يقيني
يبلغ حد اليقين وهو لا يتفاوت لان التفاوت لا يتصور الا باحتمال
النقيض لانا نقول اليقين من باب العلم والمعرفة وقد سبق انه غير
التصديق ولو سلم انه التصديق او ان المراد ما يبلغ حد الاذعان
والقبول ويصدق عليه المعنى المسمى بكرويدن ليكون تصديقا
قطعا فلا نسلم انه لا يقبل التفاوت بل لليقيني مراتب من اجلى البديهيات
الى اخفى النظريات وكون التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم
بل عند الحصول وزوال التردد والتفاوت بحاله وكذلك قول الخليل
صلوات الله عليه مع ما كان له من التصديق ولكن ليطمئن قلبي
وعن علي رضي الله تعالى عنه لو كشف الغطا ما ازددت يقينا على ان
القول بان المعتبر في الكل هو اليقيني وانه ليس للظن الغالب
الذي لا يخطر معه النقيض بالبال حكم اليقين محل بحث اذ قد تقدم
في مباحث التقليد خلافه اشار الى التبري من عهدة التزام الجزم
به بقوله **كذا قد نقلا** اي قد نقل القوم هذا القبيل من حيث وقوعه
في حكايتهم نقلا مماثلا لنقله هنا من حيث وقوعه في حكاية النظم من
غير ان يكون في حكايته اياه خللا موجبا لا انتساب له بل انتسابه لذاته [?]
فليتامل فائدة قد تضمن حديث جبريل بيان الايمان والاسلام
والاحسان فاما الاولان فقد وقفت على حقيقتهما واما الثالث فهو
مراقبة الله تعالى في العبادة الشاملة لها حتى تقع على الكمال
من الاخلاص وغيره لانه كمال بالنسبة اليهما ولهذا اخره في الحديث عنهما
تتمة الاولى ذهب جمع جم من الحنفية الى ان الايمان مخلوق
وكلام ابي حنيفة صريح فيه وقال اخرون منهم غير مخلوق وهما متفقان
على ان افعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى وبالغ جمع منهم فكفروا
من قال بخلقه لما يلزم عليه من خلق كلامه تعالى لانه تعالى قال فاعلم انه
لا اله الا الله فالمتكلم بها قاطع بكلام ما ليس بمخلوق كما ان قارئ اية
يصير قاريا لكلامه تعالى حقيقة ورد بان هذا جهل وغباوة اذ الايمان
بالاتفاق اما التصديق بالجنان او مع الاقرار باللسان وكل منهما فعل
العبد وهو مخلوق لله تعالى وبانه يلزمهم ان كل ذاكر بل متكلم بغير اجزاء
القران وقع في كلامه اجزاء القران قد قام به ما ليس بمخلوق من معاني
كلامه تعالى وذلك بما لا يقول به ذو لب وايضا المتلفظ بالشهادتين
لم يقصد به قراءة بل اقرارا بالتصديق والحاصل ان

الواجب

الواجب اعتقاده ان كل ما قام بقارئ القران حادث لا انه ان قام به مجرد
التلفظ والملفوظ لعدم فهمه لما يقرأ فظاهر اذ التلفظ امر اعتباري
وهو حادث لانه مسبوق بما يعتبر به فالملفوظ سبقه العدم
فيستحيل عليه القدم وان قام به مع ذلك الفهم والتدبر فهو انما يجد
في نفسه صورة معاني نظم القران وغايتهما ان تدل على المعنى القائم
بذاته تعالى وليست هي للقطع بحدوثها وبعدم انفكاكه عن الذات
الواجب الوجود وتغايرهما اذ هو مدلول لفعل القارئ صفة للكلام
النفسي والقائم بنفس القارئ هو صفة للعلم بتلك المعاني المعنوية
لا الكلام به قيل ان القائم بقارئ اقيموا الصلاة لبعض طلب اقامتها بل
العلم بانه تعالى طلب ذلك قيل وهذا ينافيه قولهم القراءة هي اصوات
القارئ حادثة لوجودها تارة وعدمها اخرى والمقروء بالالسنة المكتوب
في المصاحف المسموع بالاسماع المحفوظ في الصدور قديم لاقتضائه
قيام المعنى القديم بنفس الاشارات لان المحفوظ مودع في قلبه واجيب
بانهم لم يريدوا بهذا اللفظ ظاهره لتصريحهم بما يدل على انهم تسامحوا
فيه اذ قالوا عقبه ليس المقروء المذكور حالا في قلب ولا لسان
ولا مصحف فاراد بالمقروء المعلوم بالقراءة والمكتوب المفهوم من الخط
والمسموع المفهوم من الالفاظ المسموعة فالحال في القلب هو نفس
فهمه والعلم به لا متعلقهما اذ هو المعنى القديم لذاته تعالى وقد نقل
بعض اهل السنة انهم منعوا من اطلاق القول بحلول كلامه تعالى
في لسان او قلب او مصحف ولو مع ارادة اللفظ كيلا يسبق الوهم الى
ارادة النفسي القديم انتهى كلام بعض المتاخرين وفي شرح المقاصد
في مباحث خلق الافعال ما نصه ان قيل عند اهل السنة الايمان مخلوق
لله تعالى وعند المعتزلة مخلوق للعبد وقد ذكر في بعض الفتاوى
ان من قال الايمان مخلوق كفر فما وجهه قلنا وجهه ما اشار اليه ابو
المعين النسفي رحمه الله تعالى من ان الايمان ليس كله من الله تعالى الى العبد
على ما هو الجبر ولا من العبد الى الله تعالى على ما هو القدر بل من الله
تعالى التعريف والتوفيق والهداية والاعطا ومرجعها الى التكوين وهو
غير مخلوق ومن العبد المعرفة والقصد والاهتدا والقبول وهي مخلوقة
وفي عقيدة النسفي والله خالق لافعال العباد من الكفر والعصيان
والطاعة والايمان انتهى وما وجه به ابو المعين هو ما نقل توجيهه
احمد به قوله بعدم خلق الايمان كما نقله عنه الاشعري وما له اليه حيث
قال ان المراد بالايمان حينئذ ما دل عليه وصفه تعالى بالمؤمن فايمانه
وتصديقه في الازل بكلامه القديم لاخباره بوحدانيته وليس تصديقه

في الازل بكلامه القديم لاخباره بوحدانيته وليس تصديقه هذا احدثنا ولا
يخلو فانه تعالى ان يقوم به حادث بخلاف تصديقه لرسله باظهار المعجزة
فانه من صفات الافعال وهي حادثة عند الاشاعرة قديمة عند الماتريدية
قلت قال بعضهم ولهذا علم انه لاخلاف في الحقيقة لانه ان اريد
بالايمان المكلف به فهو مخلوق قطعا او ما دل عليه وصفه تعالى بالمومن
فهو غير مخلوق قطعا كما انه ان اريد به الوصف القايم بالمكلف فهو مخلوق
قطعا او صفة ان ثبتت زايدة على القدرة فهو قديم قطعا فتدبر
ويقول المتاخر السابق والحاصل ان الواجب اعتقاده الى اخره
يعلم ما في المقرانى فايدة يعلم لها ما هو قديم من كلام الله
وما ليس بقديم منه فان اكثر الناس من علما الاصول في زماننا يعتقدون
ان الفاظ القران محدثة وان مدلولها قديم وليس كذلك بل الحق ان
ذلك تفصيلا كثيرا سيظهر لك الحق منه ان شا الله تعالى وهو ان
نقول القران قسمان ادلة ومدلولات فالادلة هي الالفاظ وهي كلها
محدثة والمدلولات قسمان مفردات ومسندات فالمفردات قسمان
ما يرجع منها الى ذات الله تعالى وصفاته العلية فهي قديمة وما عدا ذلك
فهو محدث فان مدلولات الفاظ القران المفردات فرعون وهامان
والسموات والارض والجبال وغير ذلك وهي باسرها محدثة واما مدلول
قولنا الله العظيم السميع البصير ونحوه مما هو مدلول اللفظ فقديم
والمسندات قسمان حكايات وانشاآت فالاسنادات التي هي الانشاآت
كلها قديمة كانت مدلول لفظ الخبر او الامر او النهي او الاذن او النداء فان
الالفاظ دالة على هذه المعاني وهي قايمة بذات الله تعالى وهي في
نفسها واحدة ترجع الى الكلام وقد تقدم بيان تعددها بحسب تعلقاتها
مع اتحادها في اصلها والمدلولات التي هي الحكايات هي ايضا قسمان حكاية
عن الله تعالى وحكاية عن غيره فالحكاية عن غيره تعالى نحو قوله تعالى وقال
نوح رب لا تذر على الارض الاية وقوله تعالى انا خير منه خلقتني من نار
وخلقته من طين ونحو ذلك فالحكايات قديمة لان الله تعالى خبر عن
المحكي والمحكي محدث فان اسناد المحدث محدث واما الحكاية عن الله
تعالى فنحو قوله تعالى واذ قلنا للملايكة اسجدوا لادم واذ قلنا
ياموسى والحكاية والمحكي قديمان لان الحكاية اسناد الله تعالى وخبر الله
تعالى القايم بذاته الذي هو مدلول اللفظ قديم ضرورة فتحصل
من التفصيل المتقدم ان في القران ثلاثة اقسام محدثة الالفاظ دالة
ومفردات مدلولة وهي غير ذات الله وصفاته ومسندات مركبات
حكايات عن الغير وفيه ثلاثة اقسام قديمة مدلولات مفردة وهي ذات

الله

الله تعالى وصفاته ومدلولات مسندة هي انشاآت ومدلولات مسندة هي
حكايات وتراجم عن اسناده تعالى في اخبار واوامر ونواه ونحو ذلك
صادرة عنه تعالى واذا احطت علما بهذه النسبة علمت ما هو قديم من
القران وما هو منه محدث وهو تلخيص جليل قل من يحيط به فاحفظه
انتهى ونبهت عليه لان بعض من وسمه اهل عصره بالتحقيق من علما
فاس من معاصري شيوخنا من ادركناه ايضا ارتضاه وجزم به عذيلا له
بقوله قلت وهذا الذي قال يتبين بمعرفة الكلام النفسي ما هو
وقد قال ابن الحاجب فيه هو نسبة بين مفردين قايمة بنفس المتكلم
فاذا قيل من زيد قايم او ليس زيد قايما فالنفسي اثبات القيام لزيد
او نفيه عنه فاذا عرفت هذا فقوله تعالى والله يعلم مدلولات
مفرداته قديمة وهي الله والعلم وضمير الله وكذا اثبات العلم له
وهو النفسي وقوله وانتم لا تعلمون مدلولاته مفرداته حادثة وهي
ذواتنا التي هي مدلول انتم والمراد جهلنا الذي هو مدلول لا تعلمون
واثبات الجهل لنا قديم قايم بذاته تعالى الى اخر ما اطال به ايضاحا
وبيانا وهنا نكتة يكثر استحسانها وهي ان ابن عباد قال
في رسايله الكبرى قد رايت في مواضع من كتبكم شيا اردت تنبيهكم
عليه وهو انكم تقولون فيها حكى الله تعالى عن فلان كذا وكلى فلان
كذا وقد يقع مثل هذا في كلام الايمة وهذا عندي ليس بصواب
من القول لان كلام الله تعالى صفة من صفاته وصفاته تعالى قديمة
فاذا سمعنا الله تعالى يقول كلاما عن موسى عليه الصلاة والسلام
مثلا او عن فرعون او امة من الامم لا يقال حكى عنهم كذا لان الحكاية
تؤذن بتاخرها عن المحكي وانما يقال في مثل هذا اخبر الله تعالى
او انبا او كلاما ما معناه هذا مما لا يلزم من مقتضاه تقدم ولا تاخر
انتهى الثانية اختلف الناس في جواز دخول الاستثنا في الايمان
وعدمه وايجابه على اقوال فذهب ابو حنيفة واصحابه الى منع
ان يقال انا مومن ان شا الله تعالى ونفي ان يقال انا مومن حقا
ووجهه بعضهم بان ترك ان شا الله ابعد عن التهمة بعدم
الجزم به في الحال الذي هو كفر وبتقدير انه قصد غير التعليق
فربما اعتادت نفسه التردد في الايمان لكثرة اشعار النفس
بواسطة الاستثنا بترددها في ثبوت الايمان واستمراره واجيب
عنه بانه لا تهمة مع القراين القطعية بانتفايها وايضا اشعاره
اللفظ بها ما هو بالنظر للتعليق وليس الكلام فيه اذ الغرض
انما قصد التبرك او غيره مما ياتي بيانه على انه لو فرض انه اطلق

فلم يقصد تعليقا ولا تبركا فالذي يظهر انه لا اثم عليه ايضا لان الغرض انه
جازم بالايمان في الحال وايهام لفظه تدفعه قراين الاحوال وذهب اكثر
السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية
والحنابلة والاشعرية والكلابية وهو قول سفيان الثوري الى
جوازه كما نقله السبكي عنهم وهذا هو الحق والراي السديد والنظر
الصحيح واستشكل بان الشرط يدل على حصول التوقف بين الجزم
بالقضية وهو شك في الايمان والشك فيه كفر واجيب بتاويل
التقييد بالمشية على اربعة اوجه الاول للاحتراز عن اظهار الجزم
اذ فيه تزكية النفس وقد قال تعالى فلا تزكوا انفسكم الم تر الى
الذين يزكون انفسهم ومن كلام بعض الحكما وقد قيل له ما الصدق ق
القبيح ثنا المرء على نفسه الثاني ان يذكر الاستثنا تعظيما لله تعالى
وتبركا بذكره كما قال تعالى ولا تقولن لشي اني فاعل ذلك غدا الا ان
يشا الله وقال تعالى فيما اخبر انه سيفعله لتدخلن المسجد الحرام
ان شا الله وان كان خبره تعالى صدقا لا يدخله الاحتمال والتردد
ولكن تعليما وتاديبا لعباده في صرف الامور كلها الى مشيته تعالى
الثالث ان يرجع الاستثنا الى الكمال فكانه يقول انا كامل الايمان استوا
السر والعلانية وذلك قليل وابعد الناس عن النفاق من يتخوفه
واقربهم اليه من يقول انا بري منه الرابع وهو الحق ان شا الله تعالى ان
يكون ذلك الى النظر الى الخاتمة لانه لا يدري ايدوم على ايمانه ام يصرف
عنه عند الموت والعياذ بالله تعالى كما هو معنى قول الثوري نحن مومنون
بالله وملايكته وكتبه ورسله وما ندري ما نحن عند الله تعالى انتهى
وذهب اكثر اصحابنا المتكلمين كما في شرح مسلم الى انه لا يقول انا مومن
حقا مقتصرا عليه بل يضم اليه ان شا الله وذهب الاوزاعي وجماعة
الى التخيير وهو حسن صحيح ثم اعترض على ما ذهب
اليه ابو حنيفة بانه لا وجه له لانه اذا لم يكن التقييد للشك فلا
معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة
والتابعين كما مر نقله وعلى ما ذهب اليه الجمهور ايضا بان الايهام
موجود وان حمل التقييد على احد تلك الاوجه السابقة ولا خلاف ان
الاولى ترك ما يوهم الشك في العقيدة ومن هنا ذهب بعض المحققين
الى ان الخلاف في هذه المسيلة لفظية قال النخعي
اذا قيل لك مومن انت فقل لا اله الا الله وقال مرة قل انا لا اشك
في الايمان وسوالك اياي بدعة انتهى ثم نقل بعض
المتاخرين من اصحابنا عن الشافعية خلافا ناشيا في الكافر

ان تكن الرابع كالسابق فقد جاز ان السابق [illegible] رضي
او هو ان خصه [illegible] من حال الايمان [illegible]

هل يقال

هل يقال له هو كافر ولا يقال ان شا الله او يقال له هو كافر ان شا الله
نظرا الى الخاتمة والله اعلم الثالثة المومن اذا نام او غفل او اغمي عليه
او جن او مات تجري عليه احكام الايمان في هذه الاحوال ويجزم باتصافه
به بها حكما وان فاتت التصديق والمعرفة ونظير ذلك بقا حكم النكاح
وساير العقود في هذه الاحوال وكذا الكافر اذا طرات عليه هذه
الاحوال سوا بسوا تامل الرابعة الكفر عدم الايمان عما من شانه وهذا
معنى قولهم الكفر عدم تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في بعض ما علم
مجيه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه صلى الله عليه وسلم
في شي مما علم مجيه به على ما ذكره الامام الغزالي رحمه الله تعالى لشموله
الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب واعتذار الامام الرازي رحمه الله
بان من جملة ما جا به النبي صلى الله عليه وسلم ان تصديقه واجب
في كل ما جا فمن لم يصدقه فقد كذبه في كل ذلك ضعيف لظهور المنع
لانه وان لم يكن بين التصديق والتكذيب واسطة لا يلزم ان يكون
التصديق والتكذيب كذلك اذ الخالي عنهما لا يحصى كثرة فليتامل
فان قيل من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات
او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي صلى الله
عليه وسلم في جميع ما جا به وحينيذ يبطل عكس التعريفين وان جعلت
ترك المامور به وارتكاب المنهي عنه علامة التكذيب وعدم التصديق
يبطل طردهما بغير الكفر من الفسوق قلنا لو سلم اجتماع التصديق
المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل الشارع
بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود
التكذيب فيه وانتفا التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد
الزنار وبعضها كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك الى متفق عليه
ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب
الفروع وبهذا يندفع اشكال اخر وهو ان صاحب التاويل في الاصول
اما ان يجعل من المكذبين فيلزم تكفير كثير من الفرق الاسلامية كاهل
البدع والاهوا بل المختلفين من اهل الحق واما ان لا يجعل فيلزم عدم
تكفير المنكرين لحشر الاجساد وحدوث العالم وعلم الباري تعالى
بالجزييات فان تاويلاتهم ليست بابعد من تاويلات اهل الحق للنصوص
الظاهرة في خلاف مذهبهم وذلك لان من النصوص ما علم قطعا من
الدين انه على ظاهره فتاويله تكذيب للنبي صلى الله عليه وسلم بخلاف
البعض ثم لا يخفى ان المراد التكذيب او عدم التصديق من المكلف
ليخرج الصبي العاقل الذي لم يصدق او صرح بالتكذيب واما عند

القائلين بصحة ايمانه وبانه يكفر بصريح التكذيب وان لم يكفر بترك التصديق
فالمراد التكذيب ممن يصح منه الايمان وعدم التصديق ممن يجب عليه الايمان
وقال القاضي الكفر هو الجحد بالله تعالى وربما يفسر الجحد بالجهل واعترض بعدم
انعكاسه فان كثيرا من الكفار عارفون بالله تعالى مصدقون به غير
جاحدين وان اريد الجحد او الجهل اعم من ان يكون بوجوده تعالى او وحدانيته
او شيء من صفاته وافعاله واحكامه لزم تكفير كثير من اهل الاسلام المخالفين
في الاحوال لان الحق واحد وفاقا واجيب بان المراد الجحد به
في شيء مما علم قطعا انه من احكامه او الجهل بذلك اجمالا وتفصيلا وحينئذ
يطرد وينعكس بل ربما يكون احسن من التعريف بتكذيب النبي صلى الله
عليه وسلم او عدم تصديقه لتناوله الكفر بالله تعالى من غير توسط
النبي صلى الله عليه وسلم ككفر ابليس وقالت المعتزلة هو قبيح او اخلال
بواجب يستحق به اعظم العقاب ولا خفاء ان هذا من احكام الكفر لا ذاتيا
ولا لوازمه البينة التي ينتقل الذهن منها اليه ومع هذا فان اريد اعظم
العقاب على الاطلاق لم يصدق الا على ما هو اشد انواع الكفر وان اريد اعظم
بالنسبة الى ما دونه صدق على كثير من المعاصي وان اريد بالنسبة الى الفسق
وقد فسروا الفسق بما يستحق به عقوبة دون الكفر فدور وبالخروج
عن طاعة الله تعالى بكبيرة ومن الكبائر ما هو كفر فلا يصلح له التعريف
وعقابه وربما قيل ان الكفر عند كل طائفة نقيض لما فسروا به الايمان
لا يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين اصلا ولا على قول السلف
ظاهرا خاتمة نسأل الله حسن الخاتمة فقد ظهر ان الكافر
اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان طرأ كفره بعد الاسلام
خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان قال بالهين او اكثر خص باسم المشرك
لاثباته الشريك في الالوهية وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب
المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهودي والنصراني وان كان يقول بقدم
الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري وان كان لا يثبت الباري
تعالى خص باسم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم
واظهاره شعائر الاسلام يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق خص باسم
الزنديق وهو في الاصل منسوب الى زند اسم كتاب اظهره مزدك في ايام
قباذ وزعم انه تاويل كتاب المجوس الذي جاء به زرادشت الذي
يزعمون انه نبيهم انتهى كلام السعد برمته فائدة التسمية
بالمؤمنين والمسلمين من خواص امة محمد صلى الله عليه وسلم وان كان
مفهوم الايمان والاسلام على ما تقرر دينا انه غير مختص باحد وانما
كان الاسم للطائفة تتعرف باتباع فلان او امة فلان او باليهود او

بالنصارى

بالنصارى وثبوت الذم لهذين الاسمين لما كان بعد ورود الاسلام واقامة
اهلهما على المخالفة واما واجعلنا مسلمين لك وكذا غيره من المسلمين
الى غير ذلك من الايات الدالة على عدم اختصاص التسمية فمحمول على المعنى
اللغوي فليتأمل وممن صرح بالاختصاص القاضي في تفسيره والجلال
في خصائصه وعبارة القاضي نصها اعلم ان الاسلام ملة تقررت بنزول
القرآن على محمد صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام
ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وكان بين ابراهيم وموسى
عليهما الصلاة والسلام الف وبينه وبين عيسى عليه الصلاة والسلام
ثلاثة الاف وبينه وبين محمد صلى الله عليه وسلم الف وخمسمائة وستة
وحينئذ فكيف كان ابراهيم عليه الصلاة والسلام على الاسلام مع
تقدمه بهذه المدة وجوابه ان الاسلام الذي كان عليه ابراهيم
عليه الصلاة والسلام معناه التوحيد لا هذه الشريعة المخصوصة
انتهت تتمة قال النووي اتفق العلماء على ان من جاء يسال
عن الايمان وكيفية الدخول في الاسلام وجبت اجابته وتعليمه
على الفور انتهى ولما اسلفنا انه يجب على كل مكلف معرفة ما يجب له
تعالى وما يمتنع عليه تعالى وما يجوز عليه تعالى وكان القسم الاول
غير منحصر لعدم تناهي كمالاته تعالى وكنا غير مؤاخذين بتفاوت
ما عجزنا عن ادراكه منها لعدم نصب دليل عقلي ولا نقلي عليه
والحصر مما تفضل سبحانه وتعالى به لكن المعول عليه منه في عشرين
صفة بحسب الاستقراء وكانت منقسمة بحسب حقائقها الى اربعة
اقسام على المشهور وعلى القول بالحال ايضا على ظاهر النظم تبعا لبعض
المتأخرين وسيأتي تفصيله نفسية وهي الصفة الواجبة
للذات مدة وجودها غير معللة بعلة كالتحيز للجرم مثلا فانه واجب
له مدة وجوده وليس ثبوته له معللا بعلة وقولنا غير معللة
بالنصب حال من ضمير الواجبة لا من الحال المضاف اليها الراجعة للذات
احترازا من الحال المعنوية عند مثبتي الحال ككون الذات عالمة وقادرة
ومريدة مثلا فانها معللة بقيام العلم والقدرة والارادة بالذات
وسلبية وهي كل صفة مدلولها عدم لا يليق به سبحانه وتعالى
وثبوتية وهي كل صفة موجودة في حد ذاتها حادثة كانت كبياض
الجسم وسواده او قديمة كعلمه تعالى وقدرته ويقال لها في الاصطلاح
صفات المعاني ومعنوية وهي فرع الثبوتية لملازمتها اياها فانها
اتصاف محلها بالحال ككونه عالما وقادرا مثلا انما يصح عند قيام
العلم والقدرة به وان كان اعتبار هذا القسم انما ينبني على مذهب

تأويله

مشتمل الاحوال كما يأتي تحريره شرع في بيان القسم الاول من الاقسام الثلاثة
مقدما الكلام على القسم الاول منه وهي الصفة النفسية منبها لها
ببقية اقسام الصفات على هذا الترتيب لان تحققها فرع تحققها
اثباتا بعبارة غير مفيدة للحصر فيما ذكر منها لما مر فقال اثباتا بالفاء الفصيحة
فواجب عقلا له اي لله المتقدم الذكر في قوله فكل من كلف شرعا وجبا عليه
ان يعرف ما قد وجبا لله الوجود الذاتي اي الصفة النفسية التي هي
الوجود الذاتي بمعنى انه وجد لذاته لا لعلة لما مر من وجوب افتقار
العالم وكل جزء من اجزائه اليه تعالى وكل من وجب افتقار العالم اليه
لا يكون وجوده الا واجبا لا جائزا والا لزم الدور والتسلسل على ما مر
بيانه مع ما يتعلق به في مبحث حدوث العالم ولهذا اتفق على وجوب
وجود الصانع في الجملة جميع الملل مؤمنها وكافرها خلا شرذمة قليلة
من جملة الفلاسفة زعمت ان حدوث العوالم امر اتفاقي بغير فاعل
قال بعض المتأخرين فلو بهم عن ادراك وجود الصانع مع ظهوره من ادلة
دليل على وجوب وجوده وسيأتي ما فيه قيل واتفقت كلمة القوم على
تقديم الوجود في مباحث الصفات لكونه اصلا اذ الحكم بوجوب
الواجبات له تعالى واستحالة ما يتنزه عنه وجواز ما يجوز في حقه
فرع عنه فتقديمه عليها يشبه تقديم المقصور على المقصد
ومذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان وجود كل شيء عين نفسه وذاته
ليس زائدا عليها كما يأتي بيانه عند تعرض الناظم له ومن هنا قال
بعضهم ان في عده من الصفات تسامحا اذ الذات ليست صفة
تسوغ عنه وصف الذات به لفظا كما يقال ذاته تعالى موجودة واضافته
اليها كما يقال وجود ذاته تعالى نعم الرازي الى انه صفة زائدة
على الذات وعليه فلا تسامح في عده من الصفات والحق ما ذهب اليه
الرازي ويجيبنا ويلي مذهب الشيخ بما يرجع به الى وفاقه على ما سيجيء
ان شاء الله تحقيقه ومقابل المشهور انه صفة سلبية وفي تقديم
الخبر على المبتدا اشارة الى قصر وجوب الوجود الذاتي عليه تعالى اي
فلا يتعداه الى غيره فيستفاد منه الرد على طريق بعض المتأخرين كالامام
حميد الدين الضرير رحمه الله ومن تبعه حيث صرحوا بان واجب الوجود
لذاته هو الله تعالى وصفاته مستدلين على ان كل ما هو قديم فهو واجب
لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج
في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق
وجوده بايجاد شيء آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة
لذاتها لكانت باقية والبقا فيلزم قيام المعنى بالمعنى واجابوا

بان

بان كل صفة فهي باقية ببقا هو نفس تلك الصفة قال سعد الدين وما ذهبوا
اليه في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد
والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا
انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهو لا ينافي الحدوث
الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة
من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير
من القواعد كما عرفت ان المبادئ ليس فاعلا بالايجاب بل بالاختيار
وكما عرفت ان علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث وكما عرفت ان كل ممكن
محدث مسبوق بالعدم وقد عرفت ان القديم ما لا ابتداء لوجوده والحادث
ما وجد بعد ان لم يكن قال ـــــ بعض المتأخرين باختيار
انها واجبة لذاتها ويمنع منافاة تعددها للتوحيد اذ هو التصديق
والاذعان بان الله تعالى منزه عن الاضداد والانداد لا عن المعاني
فلا ينافيه الا تعدد الاعيان الواجبة لا الصفات المجردة مع ذات متصفة
بها واحدة قلت ـــــ وفيه نظر لما حققه السعد وغيره من ان
حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وهي وجوب الوجود
والقدم الذاتي وخواصها وجنسية فلا تشكيك في منافاة اثبات وجوب
الوجود الذاتي للصفات للتوحيد والذي حرره السعد وينبغي ان يكون
عليه المعتمد ان الاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات
وصفات وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل
يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعني ذات الله
تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب لذاته هو الله تعالى
وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس واما في نفسها
فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا به
غير منفصل عنه فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدما وجود
الالهة لكن ينبغي ان يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول
بالقدما لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات
الالوهية انتهى وستسمع في مبحث الصفات الذاتية ما يتعلق بهذا
المبحث ان شاء الله تعالى وقد استشعر القول فيه عند قوله في النظم
وجائز في حقه ما امكنا فراجعه ويمكن حمل كلام النظم على طريق حميد
الدين بان يقال اراد القصر الاضافي اي فلا يتعداه الى غيره بالمعنى العرفي
فقط فلا ينافي انه يتعداه الى ما ليس عينه ولا غيره فليتأمل والحق
ان تصور الوجود به بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل
يلتفت اليه وانه لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكما الى

انه لا شيء اعرف من الوجود وعوّلوا على الاستقراء اذ هو كافٍ في هذا المطلوب
لان العقل اذا لم يجد في معقولاته ما هو اعرف منه بل لم يجد فيها ما هو
في مرتبته كيف انه اوضح الاشياء عند العقل والمعنى الواضح قد يعرف
من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف تعريفا لفظيا يفيد فهمه
من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه ليكون دورا وتعريفا للشيء بنفسه
وذلك كتعريفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقق والتشيء والحصول
ويكون ذلك بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول
هذه الالفاظ دون لفظ الوجود حتى لما عنه قول الناظم وجود شيء
عينه وها هنا تنبيهات الاولى ما سبق من ان تصور الوجود بديهي
كالتصديق ببداهته هو الحق وجبلته فلا يقام عليه الدليل
ووقع في كلام الامام ما يوهم ان التصديق ببداهة الوجود كسبي
فانه استدل عليه بوجوه ثلاثة الاول ان الوجود جزء الوجودي الى
بيان المتكلم المتصور بديهة وجزء المتصور بديهة متصور بديهة
فالوجود متصور بديهة فتصور الوجود بديهي وفيه نظر اما اولا
فلانه انما يلزم من تصور وجودي الى بيان المتكلم به بديهة تصور الوجود
بديهة اذا كان الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الموجودات وهو
ممنوع اما على رأي من يقول وجود كل شيء مختص به ولا اشتراك الا في
اللفظ فظاهر واما على رأي من يقول الوجود معنى مشترك بين الوجودات
فلانه مقول بالتشكيك عليها والمقول بالتشكيك على الافراد
الوجودات فلانه مقول خارج عن حقيقة الافراد فالوجود المطلق
خارج عن وجودي ولا يلزم من تصور الشيء تصور ما هو خارج عنه عارض
له واما ثانيا فلانه على تقدير ان يكون الوجود جزء الوجودي فانما يلزم
من تصور وجودي بديهة تصور الوجود بديهة اذا كان تصور الوجودي
الذي هو بديهي تصوره وجودي بحقيقته وهو ممنوع واما اذا كان
تصوره وجودي بوجه ما بديهة فلا يلزم من تصور وجودي بوجه ما
بديهة تصور الوجود المطلق بديهة الثاني ان التصديق بان الوجود
والعدم متنافيان لا يجتمعان اصلا بل كل امر فاما موجود او معدوم هذا
تصديق بديهي وهو مسبوق بتصور الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة
والجواب انه ان اريد ان هذا الحكم بديهي بجميع متعلقاته
على ما هو رأي الامام في التصديق فممنوع بل مصادرة حيث جعل
المدعى او هو بداهة تصور الوجود جزءا من الدليل وان اريد ان نفس
الحكم بديهي بمعنى انه لا يتوقف بعد تصور المتعلقات على كسب فمسلم
لكن لا يثبت المدعى وهو بداهة تصور الوجود حقيقة لجواز الحكم

البديهي

البديهي مع عدم تصور الطرفين بالحقيقة بل بوجه ما او مع كون تصورها كسبيا
لا بديهيا الثالث ان الوجود معلوم بحقيقته وحصول العلم اما بالضرورة
او الاكتساب وطريق الاكتساب اما الحد او الرسم والوجود ممتنع اكتسابه
اما بالحد فلانه انما يكون للمركب والوجود ليس بمركب والا فاجزاؤه اما
وجودات او غيرها فان كانت وجودات لزم تقدم الشيء على نفسه
ومساواة الجزء للكل في تمام ماهيته وكلاهما محال اما الاول فظاهر
واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل وليس بباطل وان لم تكن
الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو
الوجود او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو
محال وان حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد
العارض بل في معروضه هذا خلف ويلزم ايضا في المباحث بانه
لو تركب الوجود فاجزاؤه ان كانت وجودية كان الوجود الواحد
وجودات وان لم تكن وجودية فان لم يحدث لها عند اجتماعها صفة
الوجود كان الوجود عبارة عن مجموع الامور العدمية وان حدثت
يكون ذلك المجموع موثرا في ذلك الوجود وقابلا له فلا يكون التركيب
في نفس الوجود بل في قابله او فاعله واما بالرسم فلما سبق من انه
انما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم وهذا يتوقف على العلم
به وهو دور و بما عداه مفصلا وهو محال ولو سلم فلا يفيد معرفة
الحقيقة واجيب عن التقرير الاول بعد القطع بانتفاء المحالية
المقررة فيه على ان الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس خارجا
عن الوجودات الخاصة بل اما نفس ماهيتها ليلزم الثاني او مقوم
لها ليلزم الاول والا فيجوز ان تكون الاجزاء وجودات خاصة هي نفس
الماهيات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين
المقررين فيه بالنقض فانه لو صح جميع مقدماته لزم ان لا يكون شيء من
الماهيات مركبا بجزئياته فيها بان يقال اجزاء البيت اما بيوت وهو
محال واما غير بيوت وحينئذ اما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد
هو البيتية فلا يكون التركيب في البيت هذا خلف او لا يحصل فيكون
البيت محض ما ليس ببيت وبالحل بان نختار انه حصل امر زائد على كل
جزء وهو المجموع فالوجود محض الوجود الذي ليس شيء من اجزائه بموجود
كما ان البيت محض الاجسام التي ليس شيء منها ببيت والعشرة محض الاحاد
التي ليس منها بعشرة فان قيل هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا
في الاجزاء العقلية التي يقع بها التحديد التزاما لمن اعترف بزيادة
الوجود على الماهية اذ ليس على النفي بالاشتراك اللفظي وجود مطلق

تدعي بداهته واكتسابه بل لدعوان بعضها بديهي وبعضها كسبي
وحينئذ لا يصح الحل بان اجزا الوجود امور تتصف بالعدم او بوجود هو
غير الماهية او لا تتصف بالوجود ولا بالعدم قلنا قد الحل ما اشرنا
اليه من انها وجودات اي امور يصدق عليها الوجود صدق العارض
على المعروض وحينئذ لا يلزم شي من المحالين ولا اتصاف الشي بالوجود
قبل تحقق الوجود لانه لا تمايز بين الجنس والفصل والنوع الا بحسب
العقل دون الخارج وعن التقرير الثاني تختار ان اجزا الوجود وجودات
ولا نسلم كون الوجود الواحد وجودات وانما يلزم لو كان وجود الوجود في
عينه ولو سلم فيكون الوجود الواحد في نفس الامر وجودات بحسب
العقل ولا استحالة فيه كما في سائر المركبات من الاجزا العقلية والجواب
عما ذكر في امتناع اكتسابه بالرسم ما سبق من انه انما يتوقف على
الاختصاص لا على العلم بالاختصاص وانه وان لم يستلزم افادة
معرفة الحقيقة لكنه قد يفيدها وقد بينه دعلي امتناع اكتسابه
بالرسم بوجهين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته
للمرسوم وهو اخص من مطلق الوجود فيدور وثانيهما ان الرسم
انما يكون بالاعرف ولا اعرف من الوجود بحكم الاستقرا ولانه اعم الاشيا
بحسب التحقق دون الصدق والاعم اعرف لكونه شروطه ومعانداته
اقل والجواب منع اكثر المقدمات على انه لو ثبت كونه اعرف الاشيا
لم يحتج الى باقي المقدمات والله اعلم تتمة اجرا المنع والمعارضة
في هذا الوجه مشعر بانه دليل كبقية الاوجه وقد علمت ان الحق ان
تصور الوجود بديهي فما ذكر من الاوجه انما هو تنبيه للنفس على
تصور طرفي التصديق على الوجه الذي يتوقف عليه لا برهان وان
كان على صورة البرهان فالمنع والمعارضة لا يجدي فيه كثير نفع
قاله الاصفهاني الثانية تمسك من انكر بداهة الوجود بوجوه الاول
ان الوجود لو كان بديهيا لم تختلف العقلا في بداهته ولم يفتقر
المثبتون منهم الى الاحتجاج عليها لكنهم اختلفوا واحتجوا فلم يكن
بديهيا واجيب عنه بان الذي لا يقع فيه اختلاف العقلا
هو الحكم البديهي الواضح وبداهة تصور الوجود لا تستلزم بداهة
الحكم بانه بديهي فتجوز ان يكون هذا الحكم كسبيا وبديهيا خفيا بحيث
لا يكون في حكم قولنا الواحد نصف الاثنين ويقع فيه الاختلاف
ويحتاج على الاول الى الدليل وعلى الثاني الى التنبيه ويكون ما ذكر
في معرض الاستدلال تنبيها كما مر الثاني ان الوجود اما نفس الماهية
او زايد عليها فان كان نفس الماهية والماهيات ليست بديهية

كان الوجود



كان الوجود غير بديهي وان كان زايدا عليها كان عارضا لها لان ذلك معناه
فيكون تابعا للمعروض في المعقولية اذ لا استقلال للعارض بدون
المعروض وهي غير بديهية فكذا الوجود العارض بل اولى لابتنا الكلام في
الوجود المطلق لا في الوجودات الخارجية التي هي العوارض للماهيات
ولو سلم ان الوجود المطلق يكون عارضا لمطلق الماهية والكسبيات
انما هي الماهيات المخصوصة فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم
كونه تابعا للماهيات المكتسبة لانا نقول الوجود المطلق عارض
للوجودات الخاصة على ما سيجي فيكون تابعا لها وهي تابعة للماهيات
المكتسبة فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة وهذا معنى زيادة
التبعية وكذا يطلق عارض الماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها
غير متقوم لها فيكون تابعا لها فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق
الماهية عارضا لها بالواسطة والجواب انا لا نسلم ان العارض يكون تابعا
للمعروض في المعقولية بل ربما يعقل العارض دون المعروض وعدم استقلال
انما هو في التحقق في الاعيان ولو سلم فلا نزاع في بداهة بعض الماهيات
فيكفي في تعقل الوجود من غير لابتنا العارض تابع للمعروض في التحقق
حيث ما كان عارضا فان كان في الخارج ففي الخارج وان كان في العقل
ففي العقل وسيجي ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في العقل والعقول
يتبعه الماهية البديهية فيكون وجودها الخاص وليس المطلق ذاتيا
له حتى يلزم بداهته بل عارضا لانا نقول ليس معنى العروض في العقل
ان لا يتحقق في العقل بدون المعروض وقايما به كما في المعروض الخارجي
بل ان العقل اذا لاحظهما ولاحظ النسبة بينهما لم يكن المعقول من احدهما
نفس المعقول من الاخر ولا جزا له بل صادقا عليه والوجود المطلق وان لم
يكن ذاتيا للخاص لكنه لازم له بلا نزاع وليس الا في العقل اذ لا تمايز
في الخارج فتعقل الخاص لا يكون بدون تعقله فيكون بديهيا مثله
الثالث ان الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلا بتعريفه كما لم
يشتغلوا باقامة البرهان على القضايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوه
كما مر بعضها وجوابه ان البديهي لا يعرف تعريفا حديا
او رسميا لافادة تصوره لكنه قد يعرف تعريفا اسميا لافادة المراد
من اللفظ وتصور المعنى من حيث انه مدلول لفظ وان كان متصورا
في نفسه ومن حيث انه مدلول لفظ اخر وتعريفات الوجود من هذا
القبيل والله تعالى اعلم الثانية لتنتبه بما وقع في كلام بعض ان الوجود
لا يتصور اصلا وهو مكابرة وعناد وقع في مقابلة القول بانه اظهر
الاشيا واخترع الامام رحمه الله لذلك تمسكات منها انه لو كان

متصورا لكان الواجب متصورا الزاما للقائلين بان حقيقته الوجود
المجرد ومعنى التجرد معلوم قطعا وجوابه انه مبني على ان الوجود طبيعة
نوعية لا تختلف الا بالاضافات وليس كذلك على ما سياتي في محله عند
تعرض الناظم لما يليه ومنها انه لو تصور لارتسم في النفس صورة مساوية
له مع ان للنفس وجودا فيجتمع المثلان والجواب منع التماثل بين وجود
النفس والصورة الكلية للوجود على ان الممتنع من اجتماع المثلين هو
قيامهما بمحل كقيام العرض وههنا لو سلم قيام الصورة كذلك فظاهر انه
ليس ان قيام الوجود كذلك لما سيجي من ان زيادة الوجود على الماهية
انما هي في الذهن فقط واما الجواب بانه يكفي لتصور الوجود وجود النفس
كما يكفي لتصور ذاتها نفس ذاتها فانما يصح على راي من يجعل الوجود
حقيقة واحدة لا تختلف الا بالاضافة والا فكيف يكفي لتصور الوجود
المطلق حصول الوجود الخاص الذي هو معروض ومنها ان تصوره بالحقيقة
لا يكون الا اذا علم تميزه عما عداه بمعنى انه ليس غيره وهذا سلب مخصوص
لا يعقل الا بعد تعقل السلب المطلق وهو نفي صرف لا يعقل الا بالاضافة
الى وجود صدر واجيب عنه بان تصوره يتوقف على تميزه
لا على العلم بتميزه ولو سلم فالسلب المخصوص انما يتوقف تعقله على
تعقل السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو ممنوع ولو سلم فلا نسلم ان المعرف
لا يعقل ولو سلمنا السلب يضاف الى الايجاب وهو غير الوجود والله اعلم
خاتمة ما مررنا عليه من دليل اثبات وجوب الوجود له تعالى هو
طريق المتكلمين وحاصلها ان يقال قد ثبت حدوث العالم او يقال لا شك في
وجود حادث وكل حادث فبالضرورة له محدث فاما ان يدور او يتسلسل
وكلاهما محال واما ان ينتهي الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا وهو المراد
بالواجب الوجود وللحكماء في اثباته طريق اخر حاصله انه لا شك
في وجود موجود فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد له من علة
بها يترجح وجوده وتنتقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل
وهي محال او ينتهي الى الواجب وهو المراد قال السعد وكلا الطريقين مبني على
امتناع وجود الممكن او الحادث بلا موجد وعلى استحالة الدور والتسلسل
كما هو بين فان قلت اللازم من طريق المتكلمين انما هو في
وجوب الوجود له تعالى فاللازم غير المطلوب لا بد من قدم صانع العالم والكلام
انما هو في وجوب الوجود له تعالى فاللازم غير المطلوب والمطلوب غير اللازم
قلنا المتكلمون لما لم يقولوا بقدم شي من الممكنات كان اثبات القديم اثباتا
للواجب فان قيل يرد عليهم ما جوزه الحكماء من توقف الحوادث من غير
بداية كالحركات والاوضاع الفلكية قلنا ما ذكر غير وارد عليهم اما اولا فلما

هو في مسئلة حدوث العالم واما ثانيا فلان ذلك انما هو في المعدات دون
العلل الموجبة التي لا بد من وجودها مع وجود المعلول واما توهم بعضهم انه
يمكن ان يستدل على وجود الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع الترجح بلا مرجح
بان يقال لا بد ان يكون في الموجودات موجود لا يفتقر الى الغير والا لزم الدور
والتسلسل ولا نعني بالواجب سوى هذا ففيه نظر لان مجرد الاستغناء عن
الغير لا يقتضي الوجوب وامتناع العدم الا على تقدير بطلان الترجح بلا مرجح
والا لجاز ان يكون المستغني عن الغير يوجد تارة ويعدم اخرى من غير ان يكون
ذلك الوجود والعدم لذاته ولا لغيره بل لمجرد الاتفاق وقد توهم بعض اخر
ايضا صحة الاستدلال بحيث لا يفتقر الى ابطال الدور والتسلسل فذكر
وجوها منها انه لو لم يكن في الموجودات واجب الوجود لكانت باسرها ممكنة
فيلزم وجود الممكنات لذواتها وهو محال وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته
انما يلزم لو لم يكن كل ممكن مستندا الى ممكن اخر لا الى نهاية وهو معنى التسلسل
وان اريد مجموع الممكنات من حيث هي فلا بد من بيان ان علتها ليست نفسها
ولا جزءا منها بل خارجة عنها وذلك احد ادلة ابطال التسلسل ومنها
ان مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن فله علة بها يجب وجوده لان الممكن ما لم يجب
وجوده لم يوجد على ما مر والعلة التي بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات
الصرفة لا يجوز ان يكون بعضا من جملتها لان كل بعض يفرض فله علة يفتقر
هو اليها فلا يتحقق وجوب الوجود بالنظر الى مجرد وجوده فتعين ان يكون خارجا
عنها وهو الجواب وهذا بخلاف المجموع المفروض من الواجب بحيث يتعين للعلية
ويتحقق الوجوب بالنظر اليه ولما كان وجوب الوجود في قوة امتناع العدم
كان لهذا تقرير اخر وهو انه لا بد لمجموع الممكنات من فاعل مستقل يمتنع عدمها
بالنظر الى وجوده ولا شي من اجزاء المجموع كذلك ولا خفاء في رجوع هذا الى بعض ادلة
ابطال التسلسل وورود المنع بان ما بعد المعلول المحض لا الى نهاية كذلك
يجب به وجود المجموع ويمتنع عدمه ومنها ان العلة للحادث المقارنة
له في حدوثه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة او تقدمه عليها
لو لم تكن واجبة او مشتملة عليه لزم المحال لانها لو كانت ممكنة بتمامها فاما
ان يكون لها علة من خارج فلا تكون تامة لاحتياج الحادث الى تلك العلة
الخارجة ايضا وقد فرضناها تامة هذا خلف واما ان لا يكون لها علة من
خارج وحينئذ اما ان يمتنع وجودها قبل ذلك الحادث فيلزم الانقلاب
من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي واما ان يمكن اختصاصها بالزمان
المعين ترجحا بلا مرجح وفيه نظر اما اولا فلانتقاضه بالجملة المشتملة
على الواجب والدفع كالدفع واما ثانيا فلانا نختار ان وجود تلك العلة
قبل الحادث ممتنع دائما ومنها ممكن دائما فلا انقلاب وانما يلزم الانقلاب

لوامتنع قبل الحادث وانكن معه علي ان الظرف متعلق بالامتناع واما ثانيا فلان
ما ذكر مشترك الالزام بجريانه في العلة التامة المشتملة علي الواجب وكذا
في العلة التامة التي تكون نفس الواجب لكن بالنظر الي وجود الحادث
تكميل ما سبق من اقامة البراهين علي وجود الصانع هو المعتمد
في مقام اليقين وربما وقع في كلام القوم وجوه اقناعية تشبه الادلة رمزا
الي انه من المشهورات التي لم يخالف فيها احد ممن يعتد به بذلا للمجهود في
اثبات ما هو معظم المطالب العالية وبيانها انه يقال انه لا يشك احد
في وجود عالم الاجسام من الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات المعدنية
والنباتية والحيوانية وفي اختلاف صفات لها واحوال وقد صح الاستدلال
بذواتها وصفاتها لامكانها وحدوثها علي وجود صانع قديم قادر حكيم
تعالي اربعة طرق في الاستدلال بحدوث الجواهر الاستدلال بامكانها الاستدلال
بحدوث الاعراض الاستدلال بامكانها وهي الشايعة فيما بين الجمهور والشير
اليها في اكثر من ثمانين موضعا من كتاب الله تعالي كقوله تعالي ان في خلق
السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما
ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيي به الارض بعد موتها وبث
فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السما والارض لايات
لقوم يعقلون وكقوله تعالي ومن اياته الليل والنهار والشمس والقمر
وكقوله تعالي سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم وكقوله تعالي الم نخلقكم
من ماء مهين وكقوله تعالي ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف
السنتكم والوانكم الي غير ذلك من مواضع الارشاد الي الاستدلال بالعالم الاعلا
من الافلاك والكواكب وحركاتها واوضاعها والاصول المتعلقة بها وبالعالم
الاسفل من طبقات العناصر وغرايب امتزاجاتها والاثار العلوية والسفلية
واحوال المعادن والنباتات والحيوانات سيما الانسان وما اودع بدنه
مما يشهد به علم التشريح وروحه مما ذكر في علم النفس ويبني الكل علي ان
افتقار الممكن الي الموجد والحادث الي المحدث ضروري تشهد به الفطرة وان
فاعل العجايب والغرايب علي الوجه الاوفق الاصلح لا يكون الا قادرا حكيما فان
قيل سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع جوهرا
روحانيا من جملة الممكنات دون الواجب تعالي وتقدس والجواب
من وجوه الاول انه يعلم بالحدس والتخمين ان الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا
مطلقا يفتقر اليه كل شي ولا يفتقر هو الي شي بل يكون وجوده لذاته
فيكون الدليل من الاقناعيات والاستكشاف منها كثيرا ما يقوي
الظن بحيث يفضي الي اليقين الثاني ان ذهن العاقل يتسابق الي ان
هذا الصانع ان كان هو الواجب الخالق فذاك وان كان مخلوقا فخالقه



اولي بان يكون قادرا حكيما ولا يذهب ذلك الي غير النهاية لظهور بعض ادلة
بطلان التسلسل فيكون المنتهي الي الواجب تعالي ولهذا صرح في كثير من
المواضع بان تلك الايات انما هي لقوم يعقلون الثالث ان المقصود بالارشاد
الي هذه الاستدلالات تنبيه من لم يعترف بوجود صانع يكون منه
مبداء واليه المنتهي وله الامر والنهي وكونه ملجا الكل عند انقطاع الرجا
عن المخلوقات مذكور في بعض المواضع من التنزيل كقوله تعالي فاذا ركبوا في الفلك
دعوا الله مخلصين له الدين وكقوله تعالي امن يجيب المضطر اذا دعاه
وكقوله تعالي ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الي
غير ذلك تنبيها علي انه مع ثبوته بالادلة القطعية والوجوه الاقناعية
مشهور معترف به الجمهور من المعترفين بالنبوة وغيرهم اما بحسب الفطرة
او بحسب التهدي اليه بالاستدلالات الخفية علي ما نقل عن الاعرابي
انه قال البعرة تدل علي البعير واثار الاقدام علي المسير فسماء ذات
ابراج وارض ذات فجاج افلا تدل علي اللطيف الخبير لطيفة
خالفت الملاحدة في وجوب الصانع لا بمعني انه لا صانع للعالم ولا بمعني انه
ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة بمعني انه مبدع لجميع المتقابلات
من الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان فهو متعال
عن ان يتصف بشي منها فلا يقال له موجود ولا واحد ولا واجب مبالغة
في التنزيه ولا خفا في انه هذيان بين البطلان قاله السعد ومن
قوله خالفت الملاحدة يعلم ما قاله البعض السابق فتدبره ولما
فرغ من القسم الاول من اقسام الصفات شرع في القسم الثاني
مقدما منه القدم لابتنا ما بعده عليه ثم لما كان القدم في اللسان العربي
يطلق بازا معنيين احدهما توالي الازمنة علي الموجود الذي كرت عليه
الملوان وتعاقب عليه الجديدان الليل والنهار كما في قوله تعالي والقمر
قدرناه منازل حتي عاد كالعرجون القديم وبهذا الاعتبار يقال اساس
قديم وبنا قديم ولا خفا في استحالة هذا المعني عليه تعالي لانه من
صفات المحدثات ضرورة ان الزمان اما عبارة عن مقارنة متجدد موهوم
لمتجدد معلوم ازالة للابهام اي من الاول بمقارنة الثاني كما في اتيك
عند طلوع الشمس وهذا هو مختار المتكلمين فثبوته فرع وجود
حادثين متغايرين في الوجود لكونه نسبة بينهما والنسبة متاخر وجودها
عن وجود المنتسبين والمتاخر عن الحادث حادث واما عبارة عن حركة الفلك
الاعظم لها تحت الافق او فوقه علي ما تزعم الفلاسفة والساعة
عبارة عن سير ذلك المعدل خمس عشرة درجة اي خمسة عشر جزا
من ثلاثماية وستين جزا منتسا وفيه قسموا اليها سير الفلك

اصطلاحا ولا شك في انعدام الزمان بهذا المعنى ايضا في الازل اذ لا فلك فيه
ولا حركة لما مر من حدوث كل ما سواه عز وجل وكل ما لم يكن في الازل فهو
حادث هذا على القول بعرضيته واما على القول بجوهريته فعلى القول
بتجرده وانه جوهر ليس بجسم ولا جسماني اي ليس بمركب ولا حال في مركب
بل هو قايم بنفسه مجرد عن المادة فهو غير ثابت على اصلنا على انك
تحققت حدوث العالم بجميع اجزايه جواهر كانت او غيرها وعلى القول
بانه فلك معدل النهار اي الجسم الذي سميت دايرته اي منطقته
البروج منه بمعدل النهار لتعادل الليل والنهار في جميع البقاع عند
كون الشمس عليها فالافلاك بجميع موادها واعراضها حادثة عندنا
كما مر بيانه فما احاطت به وسجن في جوفها كذلك وثانيهما المكون
في الازل بمعنى سلب العدم السابق على الوجود او الاولية له او افتتاح
الوجود وهو بهذا المعنى خاص به تعالى وبصفاته وكان عند اطلاقه
في المباحث الكلامية منصرفا اليه فلذا عطفنا على الوجود **والقدم** اي وواجب
له تعالى القدم بمعنى انه يجب له تعالى ان يكون وجوده غير مسبوق بعدم
والا لزم افتقاره الى محدث وذلك نقض اما الى التسلسل ان كان له محدث
ليس اثر له واما الى الدور ان كان اثر له وكلاهما محال لما يلزم على الاول
من فراغ ما لا نهاية له في العدد وعلى الثاني من كون الشيء الواحد سابقا على
نفسه ومسبوقا بها من جهة واحدة لا يقال التسلسل لازم لا بد لان
الوجود لا يعقل الا في وقت فاستمراره يستلزم استمرار اوقات لا اول
لها وذلك تسلسل لانا نقول الملازمة ممنوعة لما تقرر من ان حقيقة
الوقت والزمان لا وجود لها قبل وجود العالم فقولهم ان الوجود لا يعقل
الا في وقت باطل نكتة حقيقة الدور توقف الشيء على ما يتوقف
عليه اما بمرتبة او بمراتب وحقيقة التسلسل ترتب امور غير متناهية
وكل دور تسلسل في المعنى ولهذا ربما يقتصر على بيان بطلان التسلسل
فقط فيظن من لا خبرة له ان المقتصر مقصر فان قلت في الكلام
تناف لانه ان توقف بمراتب لا يتاتى فيه التوقف بمرتبة قلت
الجمع يراد منه في لسانهم ما يزاد على الواحد فالاول والثالث هما باعتبار
الشيء ونفسه والمرتبة باعتبار الشيء وفاعله الذي هو غير نفسه وبيانه
ان المرتبتين في تقدم الشيء على نفسه والمرتبة في تقدم الشيء على غيره المتوقف
على ذلك الشيء فالاول في التقدم وباعتبار النفس والثاني في المتوقف
وباعتبار الغير الاخرى ان صانعه اثر له يجب ان يتقدم صانعه عليه
لعين ما ذكر فلزم ان يتقدم على نفسه بمرتبتين لانه متقدم على صانعه
المتقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء ضرورة

وكذلك

٩٠

وكذلك يجب ايضا ان يتاخر عن نفسه بمرتبتين وهو الذي عنيت بقولي
مسبوقا بها مرة لكن لانه اثر لصانعه يتاخر عنه وصانعه اثر له فيتاخر
عنه والموخر عن الموخر عن الشيء موخر عن ذلك الشيء ضرورة وبالجملة فاللازم
في الدور ان يتقدم حصول الشيء على حصول نفسه بمرتبتين وان يتاخر حصوله
عن حصول نفسه بمرتبتين والتقدم والتاخر على ما ذكر مثلا زمان وان
المصنوع غير صانعه فمن حيث غيريتهما ليس التقدم والتاخر الا بمرتبة واحدة
فليتامل واعلم ان المختار في القدم انه صفة سلبية وقد اختاره المحققون
من المتاخرين وذهب قوم من المعتزلة الى انه صفة نفسية مرجعها الى الوجود
المستمر ازلا اي الغير المسبوق بالعدم ورده بعضهم بوجهين احدهما انه
لو كان نفسيا للموجود لما عري عنه موجود لاستحالة انفكاك الشيء عن صفة
نفسه كيف والجوهر في اول ازمنة وجوده لا يتصف بالقدم وانما يطرا عليه
بعد ذلك عند توالي الازمنة وتعاقبها على وجوده والصفة النفسية
لا تكون طارية وثانيهما انه لو كان نفسيا للزم ان لا تعقل الذات بدونه
وذلك باطل بدليل ان الذات يعقل وجودها ثم يطلب قدمها بالبرهان
وفي الوجه الاول نظر من جهة ان القدم في الحادث غيره في الواجب كما مر
ولا يلزم من طرو القدم في طروه في الواجب وقياس الغايب على الشاهد
تقدر بطلانه وكون الشاهد سلما نترقى به لحقايق الامور لتتشفى
بالدليل غالبا على وجه لا يخالف الشاهد لا يدفعه بالمرة وفي الثاني
ايضا نظر اذ يقال انما يتوقف على تعقل الوصف النفسي تعقل الذات
بالكنه اما مطلق تعقل الذات والشعور بها بوجه ما فلا يتوقف
على تعقل الوصف النفسي كادراك شبح من بعيد بدون معرفة حقيقته
وبدون تعقل اوصاف نفسه ولا شك ان الواجب تعالى انما يعقل
بوجه ما لا بالكنه والحقيقة على الصحيح كما مر بيانه وذلك لا يتوقف
على تعقل اوصاف النفس او شيء منها فان قيل لعله اراد مطلق
ذات الشيء لا خصوص ذات الواجب قلنا فلا يطرد مع انه يرد عليه
حينئذ البحث السابق وهو اختلاف معنى القدم في الواجب وغيره
وذهب اخرون الى انه صفة معنى اعني انه صفة ثبوتية وجودية
زايدة على الذات كالعلم او القدرة من صفات المعاني ورد بانه يلزم
عليه ان يكون هذا القدم الموجود في حقه تعالى قديما لاستحالة اتصافه
تعالى بالحوادث ولانه لا يعقل وجوده في الازل عاريا عن وصف القدم
ويجب ان يكون بقدم موجود ايضا على ذلك القدم قايم به والا لزم نقض
الدليل اعني كونه تعالى قديما اذ قد جعله هو لا وصفا ذاتيا له تعالى
معللا بانه قدر دالا على قيامه به كما تدل العالمية على العلم والقادرية

علي القدرة للتلازم الذي بين العلة والمعلول عقلا بان يقال لو صح ان
يوجد قدم بدون قدم قديم قايم به صح ان يكون تعالى قديما بدون قدم
قدم قايم به فيوجد الدليل بدون مدلوله وقد اعترف هو بامتناعه
ثم ننقل الكلام الي قدم القدم فيلزم منه مثل ما لزم في الاول فتدبر ذلك ويلزم
التسلسل وقيام المعنى بالمعنى فان قلت يلزم من وجوب الوجود له
تعالى ان يكون قديما وباقيا ومخالفا للحوادث وهل حينئذ الفايدة في التعرض
لها بعد التعرض له قلت ستعرف هذه الفايدة اخر مباحث التنزيهات
ان شا الله تعالى تنبيهات احدها وقع في كلام بعضهم ان
الواجب والقديم مترادفان ورد بالقطع بتغاير المفهومين اذ الواجب
ما لا يحتاج في وجوده الى غيره والقديم موجود لا ابتدا لوجوده وانما الكلام
في تساوي مفهوميهما بحسب الصدق والحمل فان بعضهم ذهب الى ان القديم
اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات
القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وبعضهم ذهب الى ان
واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واستدل بما قدمناه
مع بيانه في مبحث الوجود فراجعه ان شئت ثانيها علم مما قررناه
ان التقدم اما ذاتي كتقدم الله تعالى واما زماني كتقدم امس بالنسبة لليوم
واما اضافي كتقدم الاب بالنسبة للابن ثالثها التقدم غير خارج بحسب
مفهومه عن احد انواع التقدم الخمسة بالاستقرا وهي التقدم الزماني
كتقدم نوح على ابراهيم عليهما الصلاة والسلام والتقدم الطبيعي كتقدم
الشيء الذي لا يمكن ان يوجد الشيء الاخر الا وهو موجود وقد يمكن ان يوجد
هو ولا يكون الشيء الاخر موجود او ليس الاول علة للثاني كتقدم الواحد في
العدد على الاثنين والتقدم بالشرف كتقدم الراجح على غيره وكتقدم ابي بكر
على عمر رضي الله تعالى عنهما والتقدم بالعلية وهو تقدم العلة الفاعلية
الموجبة بالنسبة الى معلولها كتقدم حركة اليد على حركة القلم وان كانتا معا
زمان واحد والتقدم الرتبي وهو تقدم ما كان اقرب من غيره الى مبدا محدود
لهما وتقدمه هو تلك الاقربية وهو اما طبيعي ان لم يكن ذلك المبدا
المحدود بحسب الوضع بل بالطبع كتقدم الجنس على النوع واما وضعي ان
كان ذلك المبدا المحدود بحسب الوضع كترتيب الصفوف في المسجد
بالنسبة الى المحراب كتقدم الصف الاول على الثاني على الثالث وهكذا
الى اخرها بالنسبة الى ذلك المحدود ورابعها القديم موجود لا ابتدا
لوجوده والازلي ما لا ابتدا لوجوده وجوديا كان او عدميا فكل قديم
ازلي وليس كل ازلي قديما ويتغايران من وجه اخر وهو ان القديم يستحيل
ان يطرا عليه التغير كما مر بخلاف الازلي الا ترى ان عدم الحوادث

الازلي

الازلي قد انقطع بطروها وحدوثها اعني خروجها من العدم الى الوجود ثم
شبه في وجوب الوجود والقدم له تعالى قوله **كذا البقا** اي ومما يجب له تعالى
وجوبا مماثلا لوجوب ذا الوصف السابق من الوجود والقدم البقا وهو
عبارة عن امتناع لحوق العدم لوجوده تعالى اذ لو طرا العدم على القديم
لوجب ان يكون له مقتض ضرورة ان طرو العدم لذاته بغير مقتض لا سيما
اذا كان مرجوح الوجود كهذا المحال ثم ذلك المقتضي اما ان يكون مختارا
او لا والاول لا يفعل العدم اذ العدم ليس بفعل والثاني اما عدم
شرط او طرو ضد وكونه عدم شرط باطل لان ذلك الشرط ان كان
قديما نقلنا الكلام الى عدمه ولزم التسلسل وان كان حادثا لزم
وجود القديم في الاول بدون شرطه وهو محال وكونه طرو ضد باطل ايضا
لانه ان طرا قبل انعدام القديم لزم اجتماع الضدين وان طرا بعد
انعدامه فقد انعدم القديم بغير مقتض لاستحالة تاخر المقتضي
عن اثره وايضا يلزم في الضد الطاري ترجيح المرجوح ولا اقل من
التساوي اذ دفع القديم السابق وجوده طريان ضده اولى من
العكس اعني دفع الضد الطاري وجوده قدم القديم السابق وجوده
وايضا فالضد ان قام بالقديم لزم اجتماع الضدين والا بطل انتفاؤه
انعدام القديم لعدم اختصاصه كذا وقع الاستدلال بهذه الطريقة
في كلام بعض المتكلمين وهو وان اشتهر بينهم حتى ذكره في الارشاد
في مبحث حدوث العالم غير مجمع على بطلان جميع اقسامه فان القاضي
يقول ان العدم اللاحق يكون اثر الفاعل المختار واختاره بعضهم
وان كان طريق الشيخ والجمهور انه لا يكون اثرا له كما ياتي تحقيقه
في مبحث تعلق القدرة ان شا الله تعالى وايضا لم يشتمل من المقتضي
الا على ثلاثة ولا شك في عدم انحصاره فيها عقلا لامكان قسم
رابع فانهم لم يرددوه بين النفي والاثبات وانما سلكوا فيه السبر
والتقسيم الاستقرائي فان هذه الاقسام الثلاثة هي المذاهب
المنقوله للخصوم في انعدام الجواهر والاعراض فمنهم من قال تنعدم
بطرو ضد ومنهم من قال تنعدم بفعل الفاعل فاخذوا تلك المذاهب
وجعلوها اقساما وابطلوها ولهذا عدل بعض المتاخرين عنه الى
ما حاصله انه انما وجب له تعالى البقا لانه لو قدر لحوق
العدم له تعالى لكان الوجود والعدم الى ذاته العلية سوا فيلزم
افتقار وجوده الى موجد يخصصه به لا عن العدم الجايز عليه فيكون
حادثا واللازم باطل فكذا الملزوم لما مر من برهاني وجوب الوجود
والقدم الذاتي له تعالى ومن هذا عرفت ان وجوب القدم يستلزم

ابدا او وجوب البقا وان تجويز العدم اللاحق يوجب ثبوت السابق وان
القاعدة الكلية القايلة كل ما ثبت قدمه استحال عدمه مبنيا وهي
ان القدم لا يكون الا واجبا للقديم لما عرفته انفا لا يقال هذه منقوضة
بالازلي فانه ينقطع بطرو الوجود الحادث لما مر من الفرق بين القديم
والازلي وان استصعبه بعض المتاخرين التخلص منه لا ايراد حتي اورد
كلاما تحوم فيه علي ما اشرنا اليه وبالله تعالى التوفيق وعليه
التكلان وبه المستعان تنبيهات الاول علم مما بيناه حقيقة
البقا انه صفة سلبية وهو المختار ومذهب المحققين ونسبه للقاضي
والامام القول بانه نفسية وذهب الاشعري الي انه صفة معني
ورده القاضي حتي قال الله يعلم اني لا اخالف اشياخي لا ذكر ولكن
التقليد في علم الكلام ممتنع والاعتراض علي هذين القولين كالاعتراض
علي نظيريهما في صفة القديم سواء بسواء فلا تكن من الغافلين ومنهم من قال
القدم سلبي والبقا وجودي ولا يخفى فساده وسياتي لهذا الاد راك
تتمة لها الثاني مطلق البقا ويراد به مقارنة الموجود لزمانين
فصاعدا وهو مستحيل في حقه تعالى لما عرفت من استحالة تقييد وجوده
تعالى بالزمان وانما يتصف بهذا المعني الحوادث ويطلق ويراد به ما سبق
تحقيقه وهو الثابت له تعالى ولما وقع الاشتراك في لفظه عين المراد منه
بوصفه بقوله لا يشاب اي يخالط بالعدم اي لا يلابسه العدم
ولا يلحقه للاحتراز عن الزمان ويحمل الشوب الذي حقيقته الخلط علي
مطلق الملابسة اندفع الاعتراض بان الزمان لا يخالطه العدم ايضا
وانما يتعقبه فلا تكون الصفة مفيدة لتعيين الموصوف ولما كان مما يجب
له تعالى من الصفات السلبية المخالفة للحوادث وهي عبارة عن سلب
الجرمية والعرضية عنه تعالى وان شيت قلت عبارة عن سلب الكلية
والجزئية ولوازمهما اشار اليهما عاطفا علي الوجود بقوله و اوجب له
تعالى انه لما ستعلق يخالف قدم عليه لا للحصر ولا للاهتمام وما عامة
للاجرام والاعراض اذ جميعها بنا له العدم وينطوي عليه بساطه
اما سابقا ولاحقا كل الحوادث الدنيوية واما لاحقا فقط كالاعلام
الازلية السابقة للحوادث واما سابقا كنعيم المومنين وعذاب الكافرين
تخالف ذاتا وصفة يعني انه يجب له تعالى مخالفة ذاته العلية وصفاته
السنية جميع الحوادث ذوات كانت او صفات علي ما اشار اليه قوله تعالى
ليس كمثله شي وهو السميع البصير فليس جسما لان كل جسم مركب من اجزا عقلية
هي الجنس والفصل ووجودية هي الهيولي والصورة عند الفلاسفة والجواهر
الفردة عند اهل الاسلام ومقدارية هي الابعاض وكل مركب يحتاج الي

جزء

جزء ولا شي من المحتاج بواجب وليس جوهرا اما عندنا فلانه اسم للجزء الذي
لا يتجزي وهو متحيز وجزء من الجسم بل واحد الاشيا ذاتا والله تعالى
منزه عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود
لا في موضوع مجردا كان او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارادوا به
الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع فيكون وجوده زايدا
عليه عندهم والواجب ليس كذلك علي ما ياتي تحقيقه ان شا الله تعالى
هذا ان حملنا الجسم والجوهر علي ما هو معناهما لغة وعرفا واما اذا اريد
بالجسم القايم بذاته وبالجوهر الموجود لا في موضوع لا علي ما ذهب اليه
الفلاسفة كما مر بل علي ما ذهب الي اطلاقهما عليه بهذا المعني بعض الجهال
فانما يمتنع اطلاقهما علي الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع
تبادر الفهم الي المتركب والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارى الي اطلاق
الجسم والجوهر عليه بالمعني الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه لا يقال
فيمتنع اطلاق الموجود والواجب والقديم والصانع والمخترع والمبدع
والموجد والمكون ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع لانا نقول الواجب ورود
الشرع بالاطلاق حقيقة او حكما والاجماع قايم علي اطلاق ما ذكر ولا شك
انه لا بد له من مستند من السمع وان لم يصرح به منه في حكم ورود الشرع
بالاطلاق علي ان الصانع والقديم ورد بهما السمع علي ما ياتي تحريره
بعد في محله وما يقال في جوابه من ان الله والواجب والقديم الفاظ
مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم
بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى
وما يلازم معناه ففيه نظر من وجهين احدهما منع الترادف للقطع
بتغاير المفهومات وثانيهما انا نمنع كون الاذن في اطلاق لفظ اذنا
في اطلاق لازمه اذ قد يوهم اطلاق اللازم نقصا فيمتنع ولا يوهمه
اطلاق الملزوم فلا يمتنع الا ترى ان قوله تعالى خالق كل شي يلزمه
انه خالق القردة والخنازير ولا شك في المنع من اطلاقه ويمنع ايضا
كون الاذن في لفظ اذنا في مرادفه لاحتمال ايهام احد المترادفين
نقصا دون الاخر كالعالم والعارف بنا علي ترادف العلم والمعرفة
وكالطبيب والشافي علي ما مثل به بعضهم وفيه شي بيينته في تعليق
الفرايد يسر الله جمعه بمنه وستسمع لهذا تتمة في موضعه
وليس في مكان ولا جهة ولا حيز اما الاول فلان المكان عند الفلاسفة
اسم للسطح الباطن من الحاوي كباطن الكوز المماس للسطح الظاهر
من المحوي كظاهر الما وعندنا الفراغ الذي يشغله الجسم وعلي كل
التمكن في المكان عبارة عن نفوذ بعد في بعد والبعد عبارة عن امتداد

قايم بالجسم او بنفسه عند من قال بوجود الخلا والله تعالى منزه عن الامتداد
والمقدار لاستلزامه التجزي واما الثاني فلان الجهة اسم لمنتهى ماخذ الاشارة
ومقصد المتحرك وهذا لا يكون الا جسم او جسماني والواجب تعالى ليس بجسم
ولا جسماني لما سبق واما الثالث فلانه تعالى لو تحيز فاما في الازل
فيلزم قدم الحيز او لا فيكون محلا للحوادث وايضا فاما ان يساوي الحيز
او ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه فيكون متجزيا وليس بجار
عليه زمان لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد اخر
وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة على ما مر والله تعالى منزه عن ذلك
وليس ذا صورة وشكل مثل صورة انسان او فرس لان ذلك من خواص
الاجسام ويحصل بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود
والنهايات وليس ذا نهاية وحد ولا ذا كمية وعدد والا كان قابلا
للانقسام والتجزي وهما محالان على الواجب وليس ذا ابعاض ولا اجزا
لما فيه من الاحتياج المنافي للوجوب فماله اجزا يسمى باعتبار تالفه منها
متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا وليس ذا مجانسة للاشيا
والا لوجب ان يمتاز عن المجانسات بفصول تتقومه فيلزم التركيب وليس
ذا كيفية من لون او طعم او رائحة او حرارة او برودة او رطوبة او يبوسة
او لذة او الم او فرح او غم او غضب او غير ذلك لان ذلك من صفات
المحدثات وتوابع المزاج والتركيب واثبات اللذة العقلية لان كمال الذة
امور ملايمة وهو مدرك لها فيبتهج بها مردود بانه ان اريد ان الحالة
التي نسميها اللذة هي نفس ادراك الملايم فغير معلوم لنا وان اريد انها
حاصلة البتة عند ادراك الملايم فربما يختص ذلك بادراكنا دون
ادراكه فانهما يختلفان قطعا وليس عرضا لان العرض لا يقوم بذاته
بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه على ما ذهب اليه الشيخ ابو
الحسن الاشعري ومحققوا اتباعه والكعبي والنظام المعتزليان يمتنع
بقاوه زمانين فاكثر قالوا لان البقا معنى قايم به فيلزم قيام المعنى
بالمعنى وهو محال لان قيام العرض بمحله معناه ان تحيزه تابع لتحيزه
والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته ورد بان هذا
الدليل مبني على ان بقا الشي معنى زايد على وجوده وان قيام العرض
بغيره معناه التبعية في التحيز قال السعد والحق ان البقا في الحوادث
ليس معنى موجود في الخارج وانما هو مقارنة الشي زمانين فاكثر على ما مر بيانه
او استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث نسبته
الى الزمان الثاني لا يقال لو كان البقا عبارة عن الوجود المستمر لما صح
تقييده باثبات الوجود كما في قولنا وجد فلم يبق مع انه صحيح بالاتفاق

لانا نقول

٩٣



لانا نقول معنى قولنا وجد الشي فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن
ثابتا في الزمان الثاني فالمنفي نسبة الوجود للزمان الثاني لا نفي الوجود
نفسه وان القيام هو الاختصاص الناعت كما في اوصاف الباري تعالى على
ما قدمناه وان انعدام الالوان في كل ان وتجدد امثالها بمنزلة انعدام
الاعيان وحدوث امثالها في كل ان وهو سفسطة واقول ذكر
بعض المتاخرين ان ايمة السنة استدلوا على استحالة بقا الاعراض
بما سبق ذكره عن الارشاد وغيره من دليل وجوب البقا لله تعالى على
ما مر بيانه فيقال عليه يمتنع بقا الاعراض لانها لو بقيت لاستحال
عدمها لان العدم حينيذ يكون طاريا والطاري لا بد له من مقتض
محصور في ثلاثة كما مر وكلها باطلة فاذن يستحيل العدم كيف
والعدم معلوم فيها قطعا فاذن لا تبقى بل يكون العدم واجبا لها فلا
يفتقر الى مقتض لعدم طروه على ان اعدام الضد الطاري للحاصل
ليس باولى من منع الحاصل للطاري لكن رد هذا المعترض بانه لا مانع
ان يترجح نسبة الاعدام الى الطاري بان الله تعالى اراد ايجاد الوصف
الطاري ووجوده لا يجامع وجود الحاصل فينفيه وعلى ما ذكره هذا
البعض لا يتوجه المنعان الاوليان من كلام السعد نعم اعترض
على مقتضى ما ذكره البعض ايضا بلزوم فنا الاعيان وتجدد امثالها
في ان قال واجابوا عنه بان شرط بقايها امدادها بالاعراض فاذا اراد
الله اعدامها قطع خلق الاعراض واجاب بعض المتاخرين عن الزام
السعد على دليل الاشعري بتجدد الاعيان في كل وقت وان بقوله
الحق خلاف ما ذهب اليه السعد فان العرض اضعف من الجسم لانه
تابع والجسم متبوع ووصف الضعيف بشي لا يوجب وصف القوي به انتهى
وممن سبق السعد لاختيار القول ببقا الاعراض الفخر في المعالم حيث
فيه الحق عندي ان الاعراض يجوز عليها البقا غير ان كلام السعد في شرح
المقاصد يعطي انه انما نزاعه في بعض الاعراض فانه قال القول بامتناع
بقا الاعراض على الاطلاق وان كان مذهبا للاشاعرة عليه يبتني كثير
من مطالبهم الا ان الحق ان العلم ببقا بعض الاعراض من الالوان والاكوان
والاشكال سيما الاعراض القايمة بالنفس كالعلوم والادراكات وكثير من
الملكات بمنزلة العلم ببقا الاجسام من غير تفرقة فكما كان القوم يدعون
الضرورة في العلم ببقا الاجسام فليدعوها في العلم ببقا الاعراض
والا فلا فرق انتهى بمعناه وغالبه بلفظه وما ذهبا اليه هو مذهب
الفلاسفة وجمهور المعتزلة سوى الاصوات والحركات والازمنة
على القول بانها من مقولة العرض والحاصل ان مذهب المتكلمين

وبعض المعتزلة امتناع بقا الاعراض بالفعل مطلقا ومذهب الفلاسفة
وجمهور المعتزلة التفصيل بين الاعراض السيالة فيمتنع بقاوها وغيرها
فيجوز بقاوه قال بعض المتاخرين يجوز العدم على العرض مطلقا باتفاق
وقال بعضهم ايضا محة بقا جملتها لم يصر اليه احد من المخالفين للاشاعرة
فانهم ساعدوهم على ان الحركة لا تبقى وكذلك الاصوات وتردد وافي الارادات
انتهى وانما اطنبت في مسيلة بقا الاعراض لان بعض الجهال ممن ينسب
نفسه افتر فيهما عن جهالات بينة وحماقات غير هينة وسنزيد دفعا
بيانا عند قوله وفي اعادة العرض قولان تنبيه ما قررناه من الادلة
في بيان محا لفته تعالى للحوادث هو ما حرره المتاخرون واما المتكلمون خصوصا
قدماوهم فلهم في بيانها مسلك اخر ففي نفي الجوهرية والعرضية ان الجوهر
اسم لما يتركب منه الشي والعرض اسم لما يستحيل بقاوه وان كان يصح في الشاهد
ان كل جوهر قايم بنفسه وكل قايم بنفسه جوهر وكل عارض قايم بالغير وكل قايم
بالغير عرض وفي نفي الجسمية وجوه الاول ان كل جسم حادث لما سبق الثاني
ان كل جسم متحرك بالضرورة والواجب ليس كذلك لما مر ايضا الثالث ان
الواجب لو كان جسما فاما ان يتصف بجميع صفات الاجسام فيلزم اجتماع
الضدين كالحركة والسكون ونحوها واما انه لا يتصف بشي فيلزم
انتفا بعض لوازم الجسم مع ان الضدين قد يكونان بحيث يمتنع خلو
الجسم عنهما واما ان يتصف بالبعض دون البعض فيلزم احتياج
الواجب في صفاته ان كان ذلك بمخصص ويلزم الترجح بلا مرجح ان كان لا لمخصص
الرابع انه لو كان جسما لكان متناهيا لما مر في تناهي الابعاد فيكون
متشكلا لان الشكل عبارة عن هيية احاطة النهاية بالجسم وحينيذ
اما ان يكون على جميع الاشكال والكيفيات وهو محال للزوم اجتماع الاضداد
او على البعض دون البعض وهي مستولية الافتقار في افادة المدح
والنقص وفي عدم دلالة الحدثات عليه فاما بمخصص فيلزم الاحتياج واما
لا بمخصص فيلزم الترجح بلا مرجح لايقال هذا وارد في اتصاف الواجب بصفاته
دون اضدادها لانا نقول صفاته كمال يتصف بهما لذاته واضدادها صفات
نقص يتنزه عنها لذاته بخلاف الاضداد المتواردة على الاجسام فانها
قد تكون متساوية الاقدام الخامس ان الواجب لو تركب فاجزاوه
اما ان تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب اولا فيلزم النقص
والحدوث وفي نفي الحيز والجهة وجوه الاول لو كان الواجب متحيزا لزم قدم
الحيز ضرورة امتناع المتحيز بدون الحيز واللازم باطل لما مر من حدوث ما
سوى الواجب وصفاته الثاني انه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة
والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنيا

لامكان

لامكان الخلا والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه بالطريق الاولى
فيكون واجبا والمفروض ان الواجب هو المتمكن لا المكان ومبنى الوجهين على ان
الحيز موجود لا متوهم الثالث لو كان الواجب في حيز وجهة فاما ان يكون في
جميع الاحياز والجهات فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب لما لا
ينبغي كالقاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص
لزم الاحتياج والا لزم الترجح بلا مرجح وغالبها تمسكات ضعيفة واهية
لا تنبني عليها المطالب اليقينية العالية وقد فصلنا القول فيها في تعليق
القراغلي شرح العقايد يسر الله تعالى اكماله قبل الممات فانه الذي تتم
بنعمته الصالحات والى التعويل على طريق المتاخرين دون طريق متقدمي المتكلمين
اشار بقوله **برهان** هو لغة ضوء الشمس الذي على وجهها والحجة وتقدم
تعريفه اصطلاحا اي دليل اثبات **هذا** المطلب اعني وجوب مخالفته
تعالى للحوادث برهان وجوبه **القدم** له تعالى بعينه فان كل من وجب له
القدم بالمعنى السابق استحال عليه العدم ولا شي من الحوادث يستحيل عليه
العدم فلا شي منها بقديم وبما قررناه علمت ان في الكلام ايجاز الحذف فلو صرح
المحذوف فان قلت فيلزم التداخل بين المطلبين قلت
سنعرف الحامل على الجمع بينهما مع استلزام احدهما للاخر فيما بعد ثم عطف
على الوجود من قوله فواجب له الوجود مع اسقاط حرف العطف لضرورة
الشعر كما هو جايز له لكن عند الجمهور او مطلقا عند البعض **قيامه**
اي وواجب له تعالى قيامه **بالنفس** اي بنفسه فال عوض عن المضاف
اليه على حد فان الجنة هي الماوي اي ماواه له عند الكونية والقيام بالنفس
بعضهم فسر بما يقتضي انه الاستغنا عن المحل وبعضهم بما يقتضي انه
الاستغنا عن المحل والمخصص وهو بالتفسير الثاني اخص منه بالتفسير
الاول اذ الجوهر يصدق عليه بالتفسير الاول انه قايم بنفسه دون
الثاني الاصح وعليه فالدليل على عدم افتقاره الى مخصص وجوب القدم
والبقا لذاته تعالى والصفات وعلى عدم افتقاره الى المحل وجوب اتصافه
بالصفات العلية الوجودية من العلم والقدرة والارادة والحياة والسمع
والبصر والكلام ولو كان مفتقرا الى محل لكان صفة فمعنى من المعاني والصفة
يستحيل ان تتصف بشي من المعانية والقادرية الى اخرها كما يستحيل
ان تتصف بعلمها من العلم والقدرة الى اخرها وايضا لو كان الواجب
تعالى صفة لزم ان يقوم بمحل لاستحالة قيام الصفة بنفسها ثم ننقل
الكلام الى ذلك المحل الذي قام به فان كان الها مثله لزم تعدد الالهة
وهو محال وان انفردت الصفة بالالوهية واحكامها من كونها عالمة
بكل معلوم قادرة على كل ممكن مريدة حية الى اخر صفات الاله والمحل الذي

قات بعلم يتصف بشي من ذلك لزم ان يجوز قيام صفة بمحل ولا يتصف ذلك
المحل بحكم تلك الصفة وذلك محال فانا لو قدرنا في عقولنا قيام علم مثلا
بمحل ولا يكتسب ذلك المحل من العلم القايم به ان يكون عالما والسواد
بمحل ولا يكون ذلك المحل اسود لم يعقل ذلك ولا شك ان هذه الصفة
التي حكم عليها بانها اله في هذا الفرض لابد وان يقوم بها العلم والقدرة
والارادة والحياة الي غير ذلك من صفات الاله وقيام تلك الصفة
بها قيام بمحلها الذي قامت به ضرورة فكيف امتازت هي اعني تلك
الصفة باحكام تلك الصفة حتي كانت عالمة قادرة مريدة حية الي
غير دون محلها الذي قامت به مع ان جميع تلك الصفة انما يقوم في
الحقيقة بمحلها لا بها فهو اولي ان يتصف باحكام تلك الصفات فهما
فيكون بالالوهية علي هذا احري ومن هنا يظهر لك في نفي كونه تعالي
صفة لم يكن بالالوهية اولي من محله بل كان محله اولي بها لما تقرر انفا
اذا علمت انه يجب له تعالي قيامه بنفسه علمت انه تعالي يستحيل في
حقه ان يتحد بغيره او يحل فيه اما الاول فلما تقرر من امتناع اتحاد الاثنين
ما داما اثنين لان احدهما اذا اتحد بالاخر فان بقيا علي حالهما فهما
اثنان لا واحد فلا اتحاد وان عدما كان الموجود غيرهما وان عدم احدهما
دون الاخر امتنع الاتحاد لان المعدوم لا يكون عين الموجود ولانه
يلزم ان يكون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب وذلك محال بالضرورة
واما الثاني فلا وجه احدها ان الحالية التي يفتقر اليه في الجملة سوا كان
حلول جسم في مكان او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو راي الحكما
او صفة في موصوف كصفات المجردات والافتقار الي الغير ينافي الوجوب
الذاتي فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالما في الورد قلنا ذاك
من خواص الاجسام ويفضي الي الانقسام وعايد الي حلول الجسم
في المكان ثانيها ان الحلول في الغير ان لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب
وان كان صفة كمال لزم كون الواجب مستكملا بالغير وهو باطل بالاتفاق
ثالثها انه تعالي لو حل في شي لزم تحيزه لان المعقول من الحلول بالاتفاق
الحصول هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول الجوهر واما صفات الباري
فالفلاسفة لا يقولون بها والمتكلمون لا يقولون بكونها اعراضا حالة
في الذات بل قايمة بها بمعنى الاختصاص الناعت رابعها لو حل في جسم
علي ما يزعم الخصم فاما في جميع اجزايه فيلزم الانقسام او في جزء منه
فيلزم احقر الاشيا وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف خامسها لو حل
في جسم والاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الفردة المتفقة الحقيقة
علي ما بين لجاز حلوله في احقر الاجسام وارذلها فلا يحصل الجزم بعدم

حلوله

حلوله في مثل البعوضة وهو باطل بلا نزاع تنبيه كما ان الاول كما امتنع
الحلول والاتحاد علي ذاته تعالي امتنعا علي صفاته ايضا بل هي اولي
بالامتناع لاستحالة انتقال الصفة عن الذات والاحتمالات التي تذهب
اليها اوهام المخالفين في هذا الاصل ثمانية حلول ذات الواجب او صفته
في بدن الحيوان او وحده هذه اربع وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى
ومنهم منتمون الي الاسلام فاما النصارى فقد ذهبوا الي ان الله تعالي
جوهر واحد ثلاثة اقانيم هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم
بالاب والابن وروح القدس علي ما يقولون ابا ابنا روحا قدسا ويعنون
بالجوهر القايم بنفسه وبالاقنوم الصفة كذا قاله السعد وقال
بعض المتاخرين الاقانيم الثلاثة اي الاصول الثلاثة لوجود العالم
وحده وتنزعنها او هي اصول لوجود الاله فتركبه منها عندهم تعالي عن ذلك
علوا كبيرا انتهي ولا شك ان جعل الواحد ثلاثة جهالة وان ارادوا ان
الصفات نفس الذات فجهالة اخرى واقتصارهم علي العلم والحياة دون
القدرة وغيرها جهالة اخرى ولا عبرة بتاويل ان القدرة عندهم راجعة
الي الحياة وان السمع والبصر راجعان الي العلم لظهور تواردهم بدونه
ثم قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت
بناسوته بطريق الامتزاج كامتزاج الخمر بالما عند الملكية وبطريق الاشراق
كما تشرق الشمس في كوة علي بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب
لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال
ظهر اللاهوت اي الاله بالناسوت اي الجسد كما يظهر الملك في صورة البشر
ومنهم من قال تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن ومنهم
من قال ان الكلمة وهو العلم قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات
وقد تفارقه فتحله الالام والافات الي غير ذلك من الهذيانات ومن عظيم
جهالة القوم قولهم في حكمة اتحاد اللاهوت بالناسوت ان ادم ابا
البشر عليه الصلاة والسلام لما اكل من الشجرة وعصي ربه استحق
العقوبة من ربه ولكن عقوبة الاله علي ما هو عليه من عظيم الجلال لم يلق
نظيرا له فيه نقص قالوا فلما اتحدت الكلمة بعيسي عليه الصلاة والسلام
وصار بذلك الاتحاد الها تكوم بنفسه وبذلها للعقوبة نيابة عن ابيه
ادم عليه الصلاة والسلام ولم يكن في ايقاعها به نقص في الاله لمشاكلته
اذ هو اله مثله قالوا فهذا حكمة قتله وصلبه فنقول لهم هذا القتل
والصلب الذي زعمتم وقوعه به هل انفرد به الناسوت دون اللاهوت
ام نالهما معا فان قلتم انفرد به ناسوت عيسى فقط توجه عليكم ما
زعمتموه من ان ايقاع الاله العقوبة بمن ليس بنظير له نقص له اذ لا شك

ان الناسوت وحده وهو جسد عيسى عليه الصلاة والسلام ليس باله قطعا وايضا
فكيف يتفرد الناسوت بذلك القتل والصلب مع القول بامتزاجه مع
اللاهوت وان قلتم ان القتل والصلب نال المجموع من اللاهوت
والناسوت لزم ان الاله يلحقه الموت والالم وغير ذلك مما يلحق المخلوق
وذلك يستلزم حدوثه ضرورة وهو محال قطعا مع انه يودي الى انعدام
الاله ضرورة تركيبه عندهم من الاقانيم الثلاثة وكل مركب ينعدم
بانعدام جزئه وقد انعدم جزء الاله الذي حل بجسد عيسى لقتله
معه وآل الامر على هذا الفرض الى ان الاله انتقم من نفسه بنفسه
في معصية صدرت من عبده وهذا نهاية الهذيان وغاية الضلال
والخذلان فتبا لعقول قبيحة تحملها اجساد دنية قال بعضهم
وبالجملة هم احسن الفرق اذا ما اوردها احلاما وبعارضه
ما في كلام بعضنا خرافة الاجماع منعقد على ان احسن الفرق فيما هم اليهود
واما المنتمون الى الاسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة القايلون بانه
لا يمتنع ظهور الروحاني بالجسماني كجبريل في صورة دحية الكلبي وكبعض
الجن والشياطين في صورة الاناسي فلا يبعد ان يظهر الله تعالى في
صورة الكاملين واولى الناس بذلك علي واولاده المخصوصون
الذين هم خير البرية والعلي في الكمالات العلمية والعملية فلهذا كان
يصدر عنهم في العلوم والاعمال ما هو فوق الطاقة البشرية ومنهم
بعض المتصوفة القايلون بان السالك اذا امعن في السلوك وخاض
لجة الوصول فربما يحل الله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فيه كالنار
في الجمر بحيث لا يتمايز او يتحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير وصح
ان يقول هو انا وانا هو وحينيذ يرتفع الامر والنهي ويظهر من
الغرايب والعجايب ما لا يتصور من البشر وفساد الرايين غني عن البيان
قال السعد وههنا مذهبان آخران يوهمان الحلول او الاتحاد وليسا
منه في شي الاول ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله تعالى وفي الله تعالى
يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث تضمحل ذاته وصفاته في صفاته
ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله وهذا هو الذي يسمونه
الفناء في التوحيد واليه يشير الحديث الالهي ان العبد لا يزال يتقرب الي
حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر
وحينيذ ربما يصدر عنه عبارات تشعر بالحلول او الاتحاد لقصور
العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمثال حتى انه
ربما قال انا الحق او انا الله او ما في الجبة الا الله وهو غير مواخذ
بهذا اذ هي حالة سكر وغلبة ولهذا اذا رجع الى حالة صحو واصحاء

نفسه

نفسه لم يصدر عنه شي من ذلك على ان من القوم من واخذه بذلك وحكم بقتله
كفتوى الجنيد في الحلاج ونحن على ساحل النهي نغترف من بحر التوحيد بقدر
الامكان ونعترف بان طريق الفنا فيه العيان دون البرهان والله
الموفق الثاني ما ذهب اليه الحكما من ان حقيقة الواجب هو الوجود
المطلق وهو واحد لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة في الاضافات
والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل والحقيقة واحد
يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة ويتكثر في النواظر لا بطريق الانقسام
فلا حلول هنا ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم في ذلك
طويل خارج عن طريق العقل والشرع وبيانه انهم قالوا الواجب هو
الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما وهو
ظاهر ولا ماهية موجودة او مع الوجود لما في ذلك من الاحتياج والتركيب
فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق
فمركب او مجرد المعروض فمحتاج واعترض عليهم بان الوجود المطلق
ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه لو ارتفع المطلق لارتفع
كل وجود واعترض عليهم بان الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له
في الخارج وله افراد كثيرة لا تكاد تتناهى والواجب وجود واحد لا تكثر
فيه واجابوا بانه واحد شخصي موجود بوجود هو نفسه وانما التكثر
في الموجودات الاضافات لا بواسطة تكثر وجودها فانها اذا انتسب
الى الانسان حصل موجود والى الفرس موجود اخر وهكذا وعلى هذا
معنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان او الفرس
او غيره موجود انه ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب وهذا احتراز
عن شناعة التصريح بان الواجب ليس بموجود وان كل موجود حتى وجود
القاذورات واجب تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وكله
هذيان وان تكثر الموجودات وكون المطلق مفهوما كليا لا تحقق له
الا في الذهن ضروري وتتمة الرد على مذهبهم له محل
اخر الثالث علم من استحالة مماثلته تعالى للحوادث وافتقاره الى المحل
والمخصص انه تعالى يمتنع ان يتصف بالحوادث اي الموجودة بعد العدم
خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد
ما لم تكن ككونه غير رازق لزيد الميت ورازقا لعمرو المولود وبالصفات
الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه
فجايز وكذا بالاحوال المتجددة بعد ما لم تكن كالعالمية المتجددة
بتجدد المعلومات عند مثبتها كابي الحسين البصري على ما سيجي تحقيق
ذلك قال السعد وبهذا يندفع ما ذكره الامام الرازي من ان القول

يكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع مذاهب الفرق وان كانوا يتبرؤن
منه اما الاشاعرة فلان زيدا اذا وجد كان الواجب عينا قادرا على خلقه
بعد ما كان و فاعلا له عالما بانه موجود ومبصرا لصورته سامعا لصوته
امرا له بالصلاة بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم حدوث
المريدية والكارهية لما يراد وجوده او عدمه والسامعية والمبصرية
لما يحدث من الاصوات والالوان وكذا بتجدد المعلومات عند ابي الحسين
البصري واما الفلاسفة فلقولهم بان لله تعالى اضافة الى حادث
تتغير بالقبلية ثم المعية ثم البعدية وهم لا يقولون بوجود كل اضافة
حتى يلزم اتصافه بموجودات حادثة على ما هو المتنازع وهذه
الشبه هي العمدة في تمسك المجوزين لقيام الحوادث به تعالى فلا
تكون واردة في محل النزاع نعم قد يتمسك فيه بان المصحح للصفة
بالواجب اما كونها صفة فيعم القديم والحادث واما مع قيد القدم
اعني كونه غير مسبوق بالعدم وهو عدمي لا يصلح جزء للمؤثر وجوابهم
عن هذا منع الحصر لجواز ان يكون المصحح ماهية القديمة المخالفة
لماهية الصفة الحادثة على ان يكونا امرين متخالفين متشاركين
في مفهوم الوصفية ولو سلم لجواز ان يكون القدم شرطا او الحدوث
مانعا وحجتنا انه لو جاز اتصافه تعالى بالحوادث لجاز النقصان
عليه تعالى وهو باطل بالاجماع ووجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان
من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق
وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف
الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون صفة
كمال واعترض بانا لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما
يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث
هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال تتعاقب افراده من
غير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق
على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول
كمال بل لاستعداد كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا واجيب
بان المقدمة اجماعية بل ضرورية والسند مدفوع بانه اذا كان
كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة وبانه في الازل يكون خاليا
عن كل فرد ضرورة امتناع الحادث في الازل فيكون ناقصا في الازل على ان
ذلك الكمال الذي يشترط في ثبوت الحادث زواله ان كان ثابتا في الازل
لزم ان يتصف بالقدم فان كان حقيقيا امتنع زواله وان كان اضافيا
فليس محل النزاع وان لم يكن ثابتا في الازل لزم ان يتصف بالحوادث

من مبدا

من مبدا معين فلا يكون متصفا دائما بنوع كمال فتامل وستاتي بقية الادلة عند
تعرض الناظم له ولما كان من هذا القسم الوحدانية وسياتي بيان حقيقتها هـ
ذكرها فيه حرصا على جمع كل قسم من الصفات في محل واحد دفعا لحيرة الطالب
وجمعا لخاطره عن الانتشار وتسهيلا عليه عند المراجعة لدعاء الحاجة اليها
وهذه النكتة كافية هنا وان اخرها بعضهم عن الصفات الثبوتية
ملاحظا توقف بيان برهانها على كثير من براهينها في الجملة ومما تمس الحاجة
الى معرفته قبل الخوض فيها تصور امرين احدهما حقيقة الوحدة وانسا مها
وبيان انها ثبوتية او سلبية فنقول اما حقيقتها فقال السعد الحفيد
ان الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان
مثل الوجوب والامكان وان تصورهما بديهي لحصوله لمن لم يمارس طرق
الاكتساب فلا يعرفان الا لفظا كما يقال الوحدة عدم الانقسام
والكثرة هي الانقسام وقد يقال الوحدة عدم الانقسام الى امور
متشابهة والكثرة هي الانقسام اليها ولا خفاء في انتقاضهما طردا
وعكسا بالامور المختلفة المتخالفة واما ما يقال ان الوحدة هي عدم
الكثرة والكثرة هي المجتمع من الوحدات فمبناه على ان الوحدة اعرف عند
العقل والكثرة عند الخيال لما ان الوحدة مبدا الكثرة والعقل انما
يعرف المبدا قبل ذي المبدا والكثرة يرتسم صورتها في الخيال فينتزع
العقل منها امرا واحدا فيكون تفسير الوحدة بالكثرة عند الخيال
وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل تفسيرا بالاعرف لا بالمساوي
في المعرفة والجهالة واما انقسامها فهي باعتبار متعلقها اما واحد
حقيقي ان امتنع انقسامه بوجه من الوجوه كالباري واما واحد
بالشخص ان امتنع حمله على كثيرين كزيد واما واحد بالجنس ان لم
يمتنع حمله على كثيرين كالحيوان ثم لا بد ان يكون واحدا من وجه
كثيرا من وجه ضرورة وجوب تغاير الوجهين تحقيقا فيهما واما واحد
بالنوع ان كان نفس الماهية المعروضة للكثرة كالانسانية لزيد
وعمرو واما واحد بالفصل ان كان جزء ماهية واحدة مميزا لها هـ
كالناطقية المتحدة فيها زيد وعمرو واما واحد بالعرض وهو شيئان
واحد بالمحمول ان كانت جهة الاتحاد محمولة فيه على المتعدد كاتحاد
البياضية حمله على الثلج والقطن وواحد بالموضوع ان كانت جهة
الاتحاد عليه ويسمى الاول واحدا بالمحمول موضوعة للمتعدد المحمول
كاتحاد الانسان الموضوع للضاحك والكاتب اي حملهما عليه ويسمى الاول
واحدا بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع ثم الواحد بالشخص ان كان
قابلا للقسمة فاما واحد بالاتصال ان كانت اقسامه الحاصلة

منه بالقسمة متشابهة بالاسم والحد كان قبول القسمة لذاته كالمقدار او لغيره
كالجسم البسيط فانه يقبلها بواسطة المقدار واما واحد بالاجتماع اذا كانت
اقسامه الحاصلة منه بالانقسام مختلفة كالبدن المنقسم الى الاعضا
المختلفة ويسمى ايضا واحدا بالتركيب وواحد بالارتباط واما نفسيتها
وسلبيتها فنقول مذهب المحققين انها سلبية وعليه مشى الناظم
في نظمها في سلك هذا القسم وذهب القاضي وامام الحرمين كما نقل عنهما
الى انها نفسية قال السعد الدين ومراد القوم بالصفة النفسية
صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زايد عليها
ككون الجوهر جوهرا وذاتا وشيا وموجودا وتقابلها المعنوية وهي
صفة ثبوتية دالة على معنى زايد على الذات ككون الجوهر حادثا
ومتحيزا وقابلا للاعراض ومن لوازم الاشتراك في الصفات النفسية
امران احدهما الاشتراك فيما يجب ويمتنع وثانيهما ان يسد كل منهما مسد
الاخر وينوب الاخر منابه وله تتمة ثاني فقريبا عنه نعرض
لتفصيله وثاني الامرين ان نعرف ان العلية والمعلولية من لواحق
الوجود والماهية وهما من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في
الاعيان والا لزم التسلسل على ما لا يخفى بل هما من المعقولات الثانية
وبينهما تقابل التضايف اذ العلة لا تكون علة الا بالنسبة الى المعلول
وبالعكس فلا يجتمعان في شي واحد الا باعتبارين كالعلة المتوسطة
التي هي علة لمعلولها معلولة لعلتها واعلم ان العلة عند الاطلاق
لا تنصرف الا الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشي بالاستقلال
او بانضمام الغير اليه وقد تطلق على ما يحتاج اليه الشي والمعلول
على ما يحتاج الى الشي وهي بهذا المعنى اما داخلة فيه او خارجة
عنه فان كانت داخلة فوجوب الشي معها اما بالفعل وهي العلة
الصورية واما بالقوة وهي العلة المادية وان كانت خارجة
خارجة عن الشي فاما ان يكون الشي بها وهي العلة الفاعلية
او لاجلها وهي العلة الغائية وتسمى الاوليان بعلة الماهية
لان الشي يفتقر اليهما في ماهيته كما في وجوده ولذا لا يعقل الا بهما
او بما ينتزع عنهما كالجنس والفصل والاخريان بعلة الوجود
لان الشي يفتقر اليهما في وجوده فقط ولذا يعقل بدونهما فان قلت
فما وجه الحصر قلت الاستقرا الا انه لا دليل على انحصار الخارج
فيما به الشي وما لاجله سواه فان قلت كيفية اجزا الشي تدخل
فيما ذا فلنتكلم في المادية والصورية فمرادهم الصورية والمادية
وما نسب اليهما من الاجزا الصدق بتعريفهما عليها فان قلت

فالالات

فالالات والشروط تندرج فيما اذا قلنا في الفاعلية والغائية اذ هي راجعة
الى ما به الشي ثم اعلم ان جميع ما يتوقف عليه الشي ويحتاج اليه بحيث لا يبقى
هناك امر اخر يسمى علة تامة وبعضه يسمى علة ناقصة وان المعلول
الواحد بالشخص لا يكون معلولا لعلتين تستقل كل منهما بايجاده خلافا
لبعض المعتزلة وان الواحد من جميع الوجوه لا يلزم ان يكون معلوله
واحدا بل قد يكون كثيرا خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى ان الواحد
المحض من غير تعدد شروط وآلات واختلاف جهات واعتبارات لا يكون
علة الا لمعلول واحد فاما امتناع اجتماع العلتين المستقلتين
على معلول واحد فلوجهين احدهما انه يلزم احتياجه الى كل من
العلتين لكونهما علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة
بالعلية وثانيهما ان توقف على كل منهما لم يكن شي منهما علة مستقلة
بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يفتقر في التاثير الى شي
اخر وان توقف على احداهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى
وان لم يتوقف على شي منهما لم يكن شي منهما علة وهذا بخلاف الواحد
بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده
بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج اليه كل منهما امرا مغايرا للمحتاج
الى الاخرى وحينئذ لا يلزم احتياج شي الى شي واستغناؤه عنه
بعينه ولا يلزم من احتياج النوع الى كل من العلتين عدم استقلالهما
بالعلية للفرد وذلك كجزئيات الحرارة التي يقع بعضها بهذه النار
وبعضها بتلك فنوع الحرارة يكون معلولا لهذه النيران وقد
يمثل بنوع الحرارة الواقع بعض جزئياتها بالنار وبعضها بالشمس
وبعضها بالحركة ويناقش في كون هذه الحرارات من نوع واحد
ودفع بان المراد بالنوع ما هو اعم من الحقيقي قال السعد وهاهنا
بحث وهو ان الواحد بعينه وان كان من حيث وقوعه بالعلة
المعينة محتاجا اليها لكن هل يصح استناده الى علة بعينها بان
يقع بكل منهما على سبيل البدل بان يكون الواقع بهذه هو بعينه الواقع
بتلك مثلا حركة هذا الحجر في مسافة بعينها في زمان معين اذا
وقعت بتحريك زيد فلو فرضناها واقعة بتحريك عمرو وهل تكون
هي بعينها فيه تردد مبناه على ان اتحاد الفاعل هل له مدخل في
تشخص المعلول وهذا غير ما تقرر من انه لا مدخل في تشخص الحركة
لوحدة الفاعل حيث تقع الحركة المعينة بعضها بتحريك زيد وبعضها
بتحريك عمرو وانما الكلام في انا لو فرضناها في ذلك الزمان في تلك
المسافة واقعة بتحريك بكر وخالد بدل زيد وعمرو فهل تكون

جو

تلك بالتشخص وتمسك القايل بجواز اجتماع العلتين على معلول واحد بالشخص
بانا لو فرضنا جوهرا فردا ملتصقا بيد زيد وعمرو بيد نحو زيد ويجذبه
عمرو في زمان واحد على حد واحد من القوة والسرعة فالحركة مستندة
الى كل منهما بالاستقلال لعدم الرجحان انها واحدة بالتشخص ضرورة امتناع
اجتماع المثلين ولذا فرضناها في الجوهر الفرد دون الجسم حيث يمكن
تعدد المحل والجواب منع استنادها الى كل واحد بالاستقلال بل
اليهما جميعا بحيث يكون كل منهما جزء علة ولبس من ضرورة تركب المعلول
وتوزيع اجزايه على اجزايهما والى الواجب تعالى كما هو الراي الحق
واما جواز صدور الكثير عن الواحد فلوجهين احدهما اقناعي وهو
ان العقل اذا لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه منشاعا لا لذاته ولا لغيره
فما ادعى الامتناع فعليه البرهان وثانيهما تحقيقي وهو ما مر من
اقامة البرهان على وجوب صدور الممكنات كلها عن الواجب واقوى
ما احتج به الفلاسفة من التشبيه انه لو صدر عنه شيان لكانت
مصدريته لهذا ومصدريته لذاك مفهومين متغايرين فلا يكونان
نفسه بل يكون احدهما او كلاهما داخلا فيه فيلزم تركبه هذا
خلف او خارجا عنه لازما له فيكون له صدور عنه وتنتقل الكلام الى
مصدريته وتتسلسل المصدريات مع كونها محصورة بين حاصرين
والاعتراض عليه من وجوه الاول ان المصدرية امر اعتباري لا تحقق
له في الاعيان فلا يلزم ان يكون جزءا من الفاعل او عارضا له معلولا
الثاني انه ان اريد بتغاير مصدرية هذا المصدرية ذاك تغايرهما
بحسب الخارج فممنوع او بحسب الذهن فلا ينافي كونهما نفس الفاعل
بحسب الخارج الثالث ان المصدرية لو كانت متحققة في الخارج
لم يكن الفاعل واحدا محضا في شيء من الصور لانه اذا صدر عنه شيء فقد
تحققت هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدته الحقيقية
الرابع ان المصدرية على تقدير تحققها وعدم دخولها في الفاعل لا يلزم
ان يكون معلولا له لجواز ان يكون معلولا لامر اخر اللهم الا اذا
كان الفاعل الواحد هو الواجب وحينئذ لا تتم الدعوى علية
الخامس انه لو تحققت المصدرية لزم ان تكثر المعلولات بل لا تتناهى
فيما اذا صدر عن الواجب شيء فان المصدرية حينئذ بعد ما تكون
خارجة لا يجوز ان تكون معلولا لامر اخر بل تكون معلولا للواجب صادرا
عنه فتتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه ويتسلسل السادس
انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد المحض شيء اصلا والا
لكانت هناك مصدرية داخلة فيتركب او خارجة فيتسلسل

وان لا

١١

٩٧



وان لا يسلب عنه اشيا كثيرة كسلب الحجر والشجر عن الانسان وان لا يتصف
باشيا كثيرة كقبول الجسم للحركة والسواد لان مفهوم سلب هذا مغاير
لمفهوم سلب ذاك وكذا الاتصاف والقابلية فيلزم اما التركيب او
التسلسل اذا عرفت هذا فاعلم انه عطف على الوجود من قوله تواجب له
الوجود باسقاط حرف العطف لما مر فقوله **وحدانية** اي وواجب له
تعالى الوحدانية مصدر مثل الفردانية وزنا ومعنى ويجوز ان تكون
ياء للنسبة ونونه من زيادات النسب مثل الجباني والرقباني والشعراني
وهي عرفا عبارة عن سلب ثلاثة اشيا احدها انتفاء الكثرة عن ذاته
تعالى ويعبرون عنه بنفي الكم المتصل وثانيها انتفاء النظير له تعالى
في ذاته او في صفة من صفاته ويعبرون عنه بنفي الكم المنفصل وفي
معناه انفراده تعالى بايجاد جميع الكاينات ذوات كانت او افعالا
وعدم اسناد التاثير لغيره في شيء من الممكنات وثالثها انتفاء
مماثلته تعالى للحوادث اللازم منه انتفا ضده منها بالاولى
فاما المطلب الاول والثالث فقد تقدم ما يفيد انتفاهما بادلته
في مبحث مخالفته للحوادث واما مطلب انفراده تعالى بايجاد الممكنات
فسياتي لزوما في مبحث عموم تعلق قدرته تعالى بها وصريحا في قوله
تعالى خالق لعبده وما عمل والمقصود بالتكلم عليه الان انما هو بيان
انتفاء نظير له تعالى في ذاته او صفاته وللقوم عليه ادلة فمنها
للمتقدمين من المتكلمين برهان التمانع وتقريره انه لو وجد
فردان موصوفان بصفات الالوهية وهو مرادهم بقوله لو وجد
الهان فاذا اراد احدهما امرا كحركة جسم مثلا فاما ان يتمكن الاخر من
ارادة ضده كسكونه او لا وكلاهما محال اما الاول فلانه لو فرض
تعلق ارادته بذلك الضد فاما ان يقع مرادهما وهو محال لاستلزامه
اجتماع الضدين والمفروض امتناع خلو المحل عنهما كحركة جسم وسكونه
في زمان واحد او يقع مراد احدهما دون الاخر وهو محال لاستلزامه
الترجح بلا مرجح وعجز من فرض قادرا حيث لم يقع مراده ووجوب عجز
من وقع مراده لانعقاد المماثلة بينه وبين من لم يقع مراده واما الثاني
فلانه يستلزم عجز الاخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه اعني
ارادة الضد ويلزمه عجز القادر لما مر من انعقاد المماثلة بينهما
قال السعد والمقدمات كلها بينة سوى هذا الثاني فانه ربما يمنع
ويقال لا نسلم انه يجب لقدرة احدهما للاخر وارادة ضد ما اراده ممكنة
حتى تكون عدم القدرة عليها عجزا وذلك لان الممكن في نفسه ربما
يصير ممتنعا بحسب شرط ككون الجسم في هذا الحيز حال الكون في حيز

اخر وجوابه ان الممكن بالذات ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع
فيما ذكرتم من تحيز الجسم هو الاجتماع اعني كونه في آن واحد في حيزين فكذا
هنا يمتنع اجتماع الارادتين وهو لاينافي امكانه كل منهما فتعين ان لزوم
المحال انما هو من وجود الالهين فان قيل كل منهما عالم بوجوه المصالح والمفاسد
فاذا علما المصلحة في احد الضدين استنفته ارادة الاخر قلنا لو سلم
كون الارادة تابعة للمصلحة نفرض الكلام فيما اذا استوت في الضدين
وجوه المصالح لا يقال ما ذكرتم لا يتم في الواحد اذا اوجد المقدور فانه
لا يبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم ان لا يصلح للالوهية
لانا نقول عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس عجزا بل كمال
للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه
عجز لتعجيز الغير اياه وتلخيصه انه لو وجد الهان لامكن ان يفرض بينهما
تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والاخر سكونه لان كلا منهما في
نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين
الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما ان يحصل الامران فيجتمع
الضدان او لا فيلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه
من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم
للمحال فيكون محالا قال السعد وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم
يقدر على مخالفة الاخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الاخر قال
وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع او ان تكون
الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامهما المحال وان يمتنع اجتماع
الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا انتهى قال
في شرح المقاصد وهذا البرهان يسمى برهان التمانع واليه الاشارة
بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فان اريد بالفساد
عدم التكون فتقريره انه لو تعدد الاله لم تتكون السما والارض
لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل
اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الاخيران فلما مر
وان اريد بالفساد الخروج عما هو عليه من النظام فتقريره انه
لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب وتميز صنع كل عن صنع
الاخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل عن اجزا العالم هذا الالتئام
الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل الانتظام الذي
الذي به يبقا الانواع وتترتب الاثار وفي شرحه لعقائد النسفي
واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة
اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللايق بالخطابيات

فان العادة

١٠٢

فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما
اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض والا فان اريد الفساد
بالفعل اي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه
لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل
على انتفايه بل النصوص شاهدة على تطوي السموات برفعه
وتبديل الارض ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقال
الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض
صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد
المصنوع لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع
وهو لا يستلزم انتفا المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد
عدم التكون بالفعل ومنع انتفا اللازم ان قيل بالامكان فان
قيل مقتضى كلمة لو ان انتفا الثاني في الماضي بسبب انتفا
الاول فيه فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفا الفساد في الزمان
الماضي بسبب انتفا التعدد قلنا نعم بحسب اصل اللغة لكن قد
يستعمل للاستدلال بانتفا الجزم على انتفا الشرط من غير دلالة
على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والاية
من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان احد الاستعمالين
بالاخر فيقع الخبط انتهى واعترض عليه في دعوى اقناعية الحجة
وعادية الملازمة بامرين احدهما ان صاحب التبصرة حكم بكفر من
قال ان دلالة الاية ظنية كابي هاشم لان الخصم اذا منع الملازمة
لم يتم الاستدلال وذلك مستلزم ان الله تعالى ورسوله ما لا يتم
الاستدلال على المشركين فيلزم احد محذورين اما الجهل او السفه
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وثانيهما منع استلزام كون الملازمة
عادية لكون الحجة اقناعية ومستند قول السعد في شرح المقاصد
والعاديات انما تحتمل بمعنى مطابقة الواقع بمعنى انه لو فرض وقوعه
لم يلزم منه لذاته محال لا بمعنى تجويز العالم اياه حقيقة كما في الظن
او حكما كما في اعتقاد المقلد والعادة المستمرة التي لم تعهد تخلفها
عدم امانة كل واحد من ملكين متقدرين بمدينة واقليم على ان فقر
الاخر كل جليل وحقير بل تطلب العلو والانفراد بالملك وقهر الاخر
فكيف بالالهين مع وجوب اتصاف الاله باقصى غايات العظمة والكبريا
وانما غلط من قال غير هذا من قبل انه اذا خطر النقيض اعني
دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلا في العقل ولم يتنبه انه لم يوجد في
مفهوم العلم القطعي استحالة النقيض بل مجرد الجزم عن موجب

بان الاخر هو واقع وان كان نقيضه مما لم يستحيل وقوعه والجواب عن الثاني ان
الشارح بنى كلامه على منع اطراد العادة باختلاف الحكام عند انتقاد
كليا بحيث يستحيل خلافه فيهما ويؤيده تصريح الامدي بان تلك الملازمة
ليست خارجة عن مسالك الظن واجاب ـــــ بعضهم بان العاديات
تفيد اليقين في الشاهد بلا واسطة واما الغايب فانما تفيده فيه
بطريق قياسه على الشاهد فلهذا انظر في الاحتمال المنافي لليقين
على ان العادة اذا كانت اغلبية لا تفيد اليقين وانما تفيده
اذا كانت دايمة انتهى واما الاول ففيه نقضه في تلميذ السيد اعني
العلامة الزاهد الشيخ علاء الدين محمد بن محمد بن محمد البخاري بالجواب
عنه بكلام جيد انقضت لنا صورته ايراده ولفظه حين سيل عن كلام
شيخه السابق الافاضة في الجواب على وجه يرشد الى الصواب بتوفيق
على ايراد ما اورده حجة الاسلام رضي الله عنه مما حاصله
ان الادلة على وجود الصانع وتوحيده تجري مجرى الادوية التي يعالج
بها مرض القلب والطبيب ان لم يكن حاذقا مستعملا للادوية على قدر
قوة الطبيعة وضعفها كان افساده اكثر من اصلاحه كذلك الارشاد
بالادلة الى الهداية اذا لم يكن على قدر ادراك العقول كان الافساد
للعقايد بالادلة اكثر من اصلاحها وحينيذ يجب ان لا يكون طريق
الارشاد لكل احد على وتيرة واحدة فالمومن المصدق سماعا او
تقليدا لا ينبغي ان تحرك عقيدته بتحرير الادلة فان النبي صلى
الله عليه وسلم لم يطالب العرب في دعوته اياهم باكثر من التصديق
ولم يفرق بين ان يكون ذلك التصديق بايمان وعقد تقليدي او يقيني
برهاني والجافي الغليظ الطبع الضعيف العقل الجامد على التقليد
المصر على الباطل لا تنفع معه الحجة والبرهان وانما ينفع معه السيف
والسنان والشاكون الذين فيهم نوع ذكا ولا تصل عقولهم الى فهم
البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي ان يتلطف في معالجتهم
بما امكن من الكلام المقنع المقبول عندهم لا بالادلة اليقينية البرهانية
لقصور عقولهم عن ادراكها لان الاهتدا بنور العقل المجرد عن الامور
العادية لا يخص الله به الا الاحاد من عباده والغالب على الخلق
القصور والجهل فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك
نور الشمس ابصار الخفافيش بل تضرهم الادلة القطعية البرهانية
كما تضر رياح الورد بالجعل واما الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي
فتجب المحاجة معه بالدليل القطعي البرهاني اذا تمهد هذا
فنقول لا يخفى ان التكليف بالتصديق بوجود الصانع وبتوحيده

يشمل

يشمل الكافة من العامة والخاصة وان النبي صلى الله عليه وسلم مامور بالدعوة
للناس اجمعين وبالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم عن ادراك الادلة القطعية
البرهانية قاصرون ولا تجدي معهم الا الادلة الخطابية المبنية على الامور
العادية المقبولة لهم التي الفوها وحسبوا انها قطعية وان القران العظيم
يشتمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها الا
العالمون وقليل ما هم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازي في عدة
ايات من القران وعلى الادلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول
عقولهم الى ادراكها بطريق العبارة تكميلا للحجة على الخاصة والعامة على
ما يشير اليه قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقد
اشتمل عليهما عبارة واشارة قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله
لفسدتا اما الدليل الخطابي المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم
فساد السموات والارض بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الالهة
ولا يخفى ان لزوم فسادهما انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين
ان الاختلاف ليس بلازم قطعا لامكان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم
عادي وقد اشار اليه الامام الرازي حيث قال اجرى الله تعالى
الممكن مجرى الواقع بنا على الظاهر ولا يخفى على ذوي العقول السليمة
ان ما لا يكون لازما وقطعيا لا يصير بتخيل الجاعل وتسميته اياه
برهانا دليلا قطعيا كما كان تسميته برهانا قطعيا صلابة في
الدين وتصرفا للاسلام والمسلمين فيهما نعم بل ذلك مدرجة
لطعن الطاعنين ونصرة الدين لا يحتاج الى ادعا ما ليس بقطعي قطعا
لاشتمال القران على الادلة القطعية العقلية التي لا يعقلها
الا العالمون بطريق الاشارة النافعة للخاصة وعلى الادلة
الخطابية النافعة للعامة بطريق العبارة واما البرهان العقلي
القطعي المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان التمانع القطعي
باجماع المتكلمين المستلزم لكون مقدور بين قادرين ولعجزهما
او عجز احدهما على ما بين فيه ايضا لا التمانع الذي تدل عليه
الاية بطريق العبارة بل التمانع قد يكون برهانيا وقد يكون
خطابيا لا ينبغي ان يتوهم ان كل تمانع عند المتكلمين برهاني
وقطعيه لزوم الفساد والمدلول عليه بالاشارة لا ينافي
خطابيته لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لان الفساد
المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدور بين قادرين وعجز الالهين
المفروضين او عجز احدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة
خروج السموات والارض عن النظام المحسوس فاين احدهما

من الاخر تعذر قال فان قد علم اشتمال القران المجيد على الادلة القطعية
على التوحيد بطريق الاشارة وعلى الادلة الخطابية عليه بطريق
العبارة وان الاشارة اوثق للخاصة والعبارة اوفق للعامة وان
قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم
بالتي هي احسن امر للنبي صلى الله عليه وسلم بالاستدلال لكل منهم
على حسب ادراك عقولهم الى المخاطبين على ما يتضح قوله صلى الله
عليه وسلم كلموا الناس بما يعرفون ظهر لك ان القول باشتمال القران
على الدليل الخطابي النافع للعامة الكافي لالزامهم وافحامهم كاشتماله
على البرهان القطعي النافع للخاصة قول سديد لا محيص عنه والله
تعالى ولي التوفيق انتهى هذا وقد اعترض بعض المتاخرين على تزديد
شرح المقاصد بانه ان كان على تعدد الصانع الفرض فقط بان يقال
لو وجد الهان لزم عدم تكون السماء والارض بان يفرض تمانعهما فالملازمة
ممنوعة لان مجرد وجودهما لا يستلزم عقلا وقوع التمانع المفروض
على ما قرر لامكان جواز اتفاقهما على التكوين والنظام وان كان المعنى
المتردد به على الاطلاق دون تقييده بفرض تمانع كان يقال لو وجد الهان
لم تتكون السماء والارض لان تكونهما الخ فيمكن اختيار الشق الاول
من التزديد بناء على ان كمال القدرة في نفسها لا ينافي تعلقها بحسب
الارادة بشي على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه كما في افعال
العباد عند الاسناد ويمكن اختيار الثالث بان يريد احدهما الوجود
بقدرة الاخر او بفرض بارادته تكوين الامور الى الاخر ولا استحالة ويمكن
تغيير تزديد شرح المقاصد بان يقال اما ان لا يمكن تكونهما الا بمجموع
القدرتين او يمكن باحدهما دون الاخرى او يمكن بكل منهما ويلزم على
الاول عجزهما وعلى الثاني عجز احدهما وعلى الثالث الترجيح بلا مرجح
وقد اعترض هذا البعض ايضا على قوله في شرح عقائد النسفي لجواز
الاتفاق على هذا النظام بان يقال عليه الاتفاق وهو التواطؤ على
ايجاد هذا النظام المتناهي واستمراره محال لانه يستلزم احد امرين
كل منهما محال فانه اما ان يكون مع قدرة كل منهما على الامتناع عما يريده
الاخر او مع قدرة احدهما على الامتناع دون الاخر او لا مع قدرة واحد
على ذلك وكل منها محال اما على الاول فيلزم امكان تخلف مراد كل منهما عن
تعلق ارادته فيكون عاجزا مقهورا فلا يكون الها والفرض انه قادر
على الكمال ليصح كونه الها وعلى الثاني يلزم امكان عجز احدهما الثاني
لا الوهيته وعلى الثالث يلزم امكان عجز كل منهما المنافي للالوهية
ونظر بعضهم في هذا الاعتراض بان تحقق المحال انما هو لو لزم

لوجود

لوجود الالهين لا لاتفاقهما من حيث هو اتفاقهما فهو ممكن وجائز لانه
لا يلزم من فرض وقوعه محال من حيث وقوعه وان امتنع لاستحالة
منشئه اعني وجود الالهين لما ذكر من الدليل كسائر الاثار والاحوال
التي يمتنع صدورها وموضوعها ويتصف صدورها منه ووقوعها به
بالامكان وان امتنعت في الخارج ونفس الامر من حيث تعلقها عليه
انتهى وبعضهم بما حاصله ان هذا ذهول عن قوله لمجرد التعدد
لا يستلزمه اذ مراده ان مجرد التعدد مع تجرده عن برهان التمانع انتهى
على ان هذا البعض قال واعلم ان ظاهر قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله
لفسدتا الاستدلال على نفي تعدد الصانع المؤثر في السموات
والارض اذ المعنى لو وجد الهة مؤثرة فيهما غير الله لفسدتا
وليس المعنى لو تمكن فيهما الهة الا فالحق ان الملازمة في الاية قطعية
وان الاية حجة برهانية لان تاثيرهما فيهما غير ممكن على شيء من
تلك التقادير التي اشار اليهما بقوله فيهما ويمكن تقرير الخ ثم قال
وقد يدعى كون الملازمة قطعية على الاطلاق ويوجه بان
تعدد الواجب يستلزم ان لا يكون العالم ممكنا فضلا عن كونه موجودا
اذ لو امكن مع تعدد الواجب لامكان شيء من الاشياء اذ يمكن ارادة احدهما
وجوده والاخر عدمه على ما قرر فاذا فرض التعدد فيلزم ان لا يمكن شيء
من الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال انتهى وحاصله
اختيار الشق الاخير اعني ان يراد بالفساد عدم امكانهما واثبات
استحالة اللازم قال بعضهم لكن حمل الفساد في الاية على هذا المعنى
مما لا يخفى بعده انتهى واما اعتراض بعض المتاخرين عليه بان انتفاء
امكان العالم لا يستلزم عدمه لجواز كونه واجبا فمدفوع بان مبنى
كلامه على ثبوت الفاعل المختار ونفي تعدد اخر نطلب من تعليق الفرائد
اقدرنا الله على اتمامه تتمة ذكر في المغني ان الا تكون بمنزلة
غير فيوصف بها وبتاليها جمع منكرا او شبهه فمثال الجمع المنكر قوله
تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فلا يجوز في الا هذه ان تكون
للاستثناء من جهة المعنى اذ التقدير حينئذ لو كان فيهما الهة ليس فيهم
الله لفسدتا وذلك يفيد بمفهومه انه لو كان فيهما الهة فيهم الله
لم تفسدا وليس ذلك مرادا ولا من جهة اللفظ لان الهة جمع منكر في
الاثبات فلا عموم له فلا يصح الاستثناء منه لو قلت قام رجال
الا زيد لم يصح اتفاقا وزعم المبرد ان الا في الاية للاستثناء وان ما
بعدها بدل محتجا بان لو تدل على الامتناع وامتناع الشيء انتفاؤه
وزعم ان التفريغ بعدها جائز وان نحو لو كان معنا الا زيد اجود

لا امكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان
التمانع لازم لمجموع امرين تعدد وم

كلام ويرده انهم لا يقولون لو جاني دينار اكرمته ولا لو جاني من احد اكرمته
ولو كانت بمنزلة الثاني جاز ذلك كما يجوز ما فيها دينار وما جاني من احد
ولما لم يجز ذلك دل علي ان الصواب قول سيبويه الا وما بعدها صفة قال
الشلوبين وابن الضايع ولا يصح المعني حتي تكون الا بمعني غير التي يراد بها
الوصف والبه ذنالا وهذا هو المعني في المثال الذي ذكره سيبويه لو طيفته
للسبيلة وهو لو كان معنا رجل الا زيد لغلبنا اي رجل مكان زيد او عوض
عن زيد انتهي قلت وليس كما قالاه بل الوصف في المثال وفي الاية مختلف
فهو في المثال مخصوص مثله في قولك رجل موصوف بانه غير زيد وفي الاية
موكد مثله في قولك جمع موصوف بانه غير الواحد وهكذا الحكم ابدا ان
طابق ما بعد الا موصوفها فالوصف مخصص وان خالفه بافراد او غيره
فالوصف موكد ولم ار من افصح عن هذا المعني لكن النحويين قالوا اذا قيل له
عندي عشرة الا درهما فقد اقر له بتسعة فان قال الا درهم فقد اقر له
بعشرة لان المعني عشرة موصوفة بانها غير درهم وكل عشرة فهي موصوفة
بذلك فالصفة هنا موكدة صالحة للاسقاط مثلها في نفخة واحدة
وتتخرج الاية علي ذلك اذ المعني حينئذ لو كان فيهما الهة لفسدتا اي
ان الفساد مترتب علي تعددا لاله وهذا هو المعني المراد انتهي بلفظه
ومنها برهان التوارد وتقريره انه لو وجد الهان وهما متصفان لا محالة
بصفات الاله من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك فاذا قصدا
الي ايجاد حركة وسكون معين لحركة جسم معين في زمان معين فوقوعه اما ان
يكون بكل منهما فيلزم حركة وسكون قادرين مستقلين بمعني استقلال
كل منهما بايجاده وقد سبق في الامر الثاني امتناعه واما ان يكون
باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الاله هو
وللمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الي الالهين المفروضين علي
علي السوية من غير رجحان لا يقال يجوز ان لا يقع مثل هذا المقدور للزوم
المحال ان وقع بهما جميعا او بكل منهما ليلزم المحال لانا نقول الاول باطل للزوم
عجزهما ولان المانع عن وقوعه باحدهما ليس الا وقوعه بالاخر فيلزم من
عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا الثاني لان الفرض استقلال كل منهما
بالقدرة والارادة ومنها انه لو وجد الهان فان اتفقا علي ايجاد كل
حركة وسكون لزم التوارد وان اختلفا لزم التمانع اعني عجزهما او عجز
احدهما مع الترجيح بلا مرجح ومنها انه لو تعدد الاله فغايته اثنان ولا يكون
ان يكون من لوازم الالهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض فيجوز مفارقتها
فتنتفي الاثنينية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهي محال كما يأتي ومنها
ان الواحد كان ولا دليل علي الثاني فيجب نفيه والا لزم جهالات

لايخفي



لايخفي مثل كون كل موجود بحضرة اليوم غير الذي كان بالامس وعود ذلك
فان قيل كان الله في الازل ولا دليل عليه حينئذ اجيب بان المراد
ما لا دليل لنا عليه يجب علينا نفيه ولنا دليل علي وجوده في الازل
وقد يجاب بان المراد ان ما لا يمكن ان يقوم عليه دليل يجب نفيه والله
الواحد قد قام عليه الدليل فيما لا يزال وان لم يكن في الازل بخلاف
الشريك فانه لو كان عليه دليل فاما ازلي وهو باطل لانه لا يلزم افتقاره
الي المؤثر بل لا يجوز عند المتكلمين واما حادث وهو لا يستدعي مؤثرا
ثانيا وهو لا يخفي ضعفه بل ضعف هذا الماخذ ومنها انه لا اولوية
لعدد دون عدد فلو تعدد لم ينحصر في عدد واللازم باطل لما سبق
في برهان التطبيق من الدلالة علي تناهي كل ما دخل تحت الوجود ومنها
ان بعثة الانبيا عليهم الصلاة والسلام وتصديقهم بدلالات المعجزات
لا يتوقف علي الوحدانية ونفي الشريك فيجوز التمسك بالادلة السمعية
كاجماع الانبيا علي الدعوة الي التوحيد ونفي الشرك وكالنصوص القطعية
من كتاب الله تعالي علي ذلك واعترض بان التعدد يستلزم الامكان
لما عرف من ادلة التوحيد وما لم يعرف ان الله تعالي واجب الوجود
خارج عن جميع الممكنات لم يتات اثبات البعثة والرسالة واجيب
بانه غلط منشاوه عدم التفرقة بين ثبوت الشي وعدم ثبوته
لان غايته استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها
فضلا عن التوقف وحاصله ان المتوقف ثبوت الشرع عليه
تحقق وجوب الوجود والوحدة لا معرفته علي معرفة ذلك فلا دور
نعم اعترض علي جعل التوحيد مما لا يتوقف عليه الشرع بانه
لولا التوحيد لم يمكن اثبات الشرع اذ يتاتي لمنكر الشرع ان يقول
فيه هذا ليس شرعا في حقي لانه ليس من الهي واجيب عنه
بانه يمكن اثبات انه تشريع في حقه باظهار المعجزة انه من الهه
والحاصل انه لا خلاف في صحة اثبات الوحدانية
بالدليل النقلي وحده واختلف في صحة اثباتها بالدليل السمعي
وحده فقيل نعم وهو راي امام الحرمين والامام فخر الدين وقيل
لا وهو راي بعض المحققين ومال اليه ابن التلمساني زاد الاول
بعد عزوه لابي هاشم بانا لا نسلم ان العلم بصحة النبوة لا يتوقف
علي ذلك وبيانه ان القايل انه رسول اذا ادعي الرسالة واقام
الخارق علي صدقه فلا بد لوجود الخارق علي صدقه من ان
يتحقق ان هذا الفعل الذي جاء به لا يقدر عليه احد غير مرسله ليكون
فعله مطابقا للتكذيب وسوايه نازلا منزلة قوله صدقت فاذا لم

باصلاح حالهم علي ما سبق الثاني انها صور الكواكب التي اليها تدبير هذا العالم
فتزينوا كلا منها بما يناسبه ذلك الكوكب الثالث ان الاوقات الصالحة
للطلسمات المقوية الاثار لا توجد الا احيانا من ازمنة متطاولة
جدا فعملوا في ذلك الوقت طلسمات لمطلوب خاص يعظمونها ويرجعون
اليها عند طلبه الرابع انهم اعتقدوا ان الله تعالي جسم علي احسن
ما يكون الصور وكذا الملايكة فاتخذوا صورا بالغوا في تحسينها
وتزيينها وعبدوها لذلك الخامس انه لما مات منهم من هو كامل
المرتبة عند الله تعالي اتخذوا تمثالا علي صورته وعظموه تشفعا
الي الله تعالي وتوسلا ومنهم اليهود القايلون بان عزيرا ابن الله
لما احياه الله تعالي بعد موته وكان يقرا التوراة عن ظهر قلبه ومنهم
النصاري القايلون بان المسيح ابن الله تعالي حيث ولد بلا اب وورد
في الانجيل ذكرهما بلفظ الاب والابن والجواب انه لو صح النقل
من غير تحريف فمعني الابوة الربوبية وكونه المبدا والمرجع ومعني
البنوة التوجه الي جنابه الحق بالكلية كابن السبيل وقصد
التشريف والكرامة ولهذا نقل في الانجيل مثل ذلك في حق الامة
ايضا حيث قال اني صاعد الي ابي وابيكم والهي والهكم وبالجملة
نفي الشركة في الالوهية ثابتة عقلا وشرعا وفي استحقاق
العبادة شرعا وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو
سبحانه عما يشركون انتهي تتمة قال الدباي سردي
لم يقل احد بالوهية العرض فان قلت لا نسلم انه لم يقل به احد
فان طايفة من الثنوية قالوا بالهية النور والظلمة وهما عرضان
ومن الطبايعيين قالوا بالوهية الطبايع الاربع اعني الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة الحاصلة من تفاعل العناصر الاربع وهي كلها
اعراض قلت القايلون بالوهية النور والظلمة قالوا بان النور
والظلمة حيان سميعان بصيران علي ما ذكر في التتمة فلم يكونا عنده
من الاعراض وكذا الطبايع والاكيف وهم عقلا يقولون بكون العرض
صانعا للعالم انتهي لطيفة المتقدم ان الكم متصل قار الذات والكم
عرض يقبل التجزي لذاته فخرج الكيف والنسبة اذ الاول لا يقتضي لذاته
قسمة ولا نسبة بل باعتبار محله كالبياض والثاني كذلك لانه
يقتضي لذاته اضافة والمراد بالاتصال ان يكون لاجزايه المفروضة
نفرض لتقل حد مشترك مثلا في عدد به خرج العدد اذ الاثنان
مثلا كم اذ هو عرض يقبل التجزي لذاته لكنه منفصل لا متصل
اذ لا حد مشترك لجزئيه وهما واحد وواحد يتلاقيان عنده

فلا

فلا اتصال بينهما والمراد بكونه قار الذات ان تكون اجزاوه المفروضة
ثابتة مجتمعة في الوجود الخارجي وبه احترز عن الزمان فانه وان كان
كما متصلا لكنه ليس بقار الذات سوا فسر بحركة الفلك او بمقدارها
اما الاول فلانه حركة الفلك واحدة من اول الزمان الي اخره وليست
مجتمعة الاجزا في الوجود بل وجود كل جزء منها مشروطا بانقضا
ما قبله فلا يسمي واحد منها الا بعد انعدام الاخر ثم المتصل ان قبل
القسمة في جهة واحدة فقط فخط وان قبلها في جهتين فقط فسطح
وان قبلها في جهات فجسم تعليمي فالخط امتداد واحد لا يحتمل الا
تجزية عليها فهي يمكنه فرض بعدين علي قوايم ولا يمكن غير ذلك والجسم
يحتمل التجزية في ثلاث جهات وحقيقته كمية ممتدة في الجهات
متناهية بالسطح الواحد او بسطوح لها باعتبار كل جهة امتداد
لازم كما في الفلك او غير لازم بل يتغير كما في الشمعة مثلا في السطوح
الستة للمربع جوهر متحيز هو الجسم الطبيعي وكمية قايمة سارية فيه
هو الجسم التعليمي ويسمي باعتبار كونه حشوا بين السطوح او جوانب
السطح الواحد المحيط ثخنا وباعتبار كونه نازلا من فوق عمقا وباعتبار
كونه صاعدا من تحته سمكا وبيان اتصالها ان الاجزا المفروضة للخط
تتلاقي علي نقطة مشتركة وكذا الزمان ان اعتبر انقسامه يتوهم
فيه شي هو الان يكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل بخلاف الخمسة
مثلا فانها اذا قسمت الي اثنين وثلاثة لم يكن هناك حد مشترك
وان عين واحد من الخمسة للاشتراك كان الباقي اربعة لا خمسة
وان عين من غيرها صارت الخمسة ستة اذا علمت هذا فالطول
والعرض والعمق ان اريد بها نفس الامتدادات كانت كميات محضة
وان اريد بالطول البعد المفروض اولا او اطول الامتدادين او البعد
الماخوذ من راس الانسان الي قدمه او الحيوان الي ذنبه او من مركز
الكرة الي محيطها وبالعرض البعد المفروض ثانيا او اقصر البعدين
والبعد الاخذ من يمين الحيوان الي شماله وبالبعد العمق المفروض
ثالثا او الثخن المعتبر من اعلي الشي الي اسفله او فيما بين ظهر الحيوان
وبطنه لم تكن كميات محضة بل ماخوذة مع اضافات ولهذا يصح سلبها
عن الامتداد كما يقال هذا الخط طويل وذاك ليس بطويل تنبيهات
الاول ان كانت همزة احد بدلا من واو كالواقع في العدد نية ليبل
سباع وحد عشر علي الاصل وواحد عشر علي اصل العدد
جاز وقوعه في النفي والاثبات وليس حينيذ من صيغ العموم
وان كانت اصلية مثل ما بالدار من احد اختص بالنفي وهي من صيغ

الثاني قال بعض المحققين فان قلت نطق القرآن بالواحد والاحد
فقال تعالى والهكم اله واحد وقال تعالى قل هو الله احد فهل بينهما
فرق من جهة المعنى قلت من الناس من لم يفرق بينهما بمعنى وهو الحق
ومنهم من قال الوحدة راجعة الى الذات والاحدية الى الصفات
اي واحد في ذاته واحد في صفاته ومنهم من عكس ومنهم من قال
الوحدة راجعة الى نفي المثل والاحدية الى نفي الجزء ومنهم من عكس
كذا قاله شيخ الاسلام الانصاري في شرح الرسالة وقال
القشيري في حكاية التفرقة ما حاصله ان الواحد اسم
لمفتتح العدد والاحد اسم لنفي ما يذكر بعده معه وان الاحد ملازم
للنفي والواحد يستعمل فيه وفي الاثبات وان الاحد انما يذكر في صفاته
تعالى على جهة التخصيص يقال هو الله احد ولا يقال رجل احد
ويقال في وصف غيره تعالى وجيه واحد ولا يطلق ذلك عليه
تعالى لعدم التوقيف قال بعضهم وهذا الثالث اشبه بالمعنى
مما قبله قلت يرده اطباقهم على استعمال الواحد في الله تعالى
والاحد في غيره اللهم الا ان يكون المراد ان احدا حين كان
مستعملا صفة كان خاصا به تعالى فيفرق بينهما واما منع اطلاق
الوحيد صفة عليه تعالى فيسلم واما منع اطلاق الواحد عليه تعالى صفة
فممنوع فليتامل وقوله **منزها** حال لازمة من المعاني له من قوله فواجب
له الوجود يعني ان وجوب ما ذكر من الوجوب والبقا ومخالفته للحوادث
والوحدانية ثابت له في هذه الحالة ويجوز جعلها حالا مؤكدة لعاملها
او لصاحبها على ما لا يخفى وقوله **اوصافه** اي صفات الله تعالى
مطلقا ثبوتية كانت او سلبية او غيرها **سنية** من السنا بالقصر
وهو النور مثل يكاد سنا برقه يذهب بالابصار والمراد انها كالنور
بجامع الاهتداء او من السناء بالمد وهو الرفعة والعلو مثل قول الشاعر
بلغنا السما مجدنا وسناؤنا ... وانا لنرجو فوق ذلك مظهرا
جملة اسمية حال ثانية صاحبها وعاملها صاحب المفردة وعاملها ولم
يات معها بالواو لكفاية الربط بالضمير عنها مثل جاء زيد ضاحكا يده
على راسه والقول فيها كالقول في الحال المفردة فليتامل وفي تعبيره
بالصفات عما هو اعم من السلبية رد على من زعم ان القوم لا يطلقون
الصفة الا على الوجودي وانهم انما يسمون السلبيات نعوتا فيجعلون
العلم صفة والغنى نعتا على انا لم نقف على انهم يسمون السلبيات
نعوتا واما الصفات فيطلقونها على ما هو اعم من ذلك فيكون على
هذا كل نعت صفة وليس كل صفة نعتا فبينهما جهة عموم

وخصوص

وخصوص والصفة اعم مطلقا والنعت اخص مطلقا وعلى هذا تندرج
الاضافات تحت مطلق الصفات والله اعلم

فائدة

الاوصاف جمع بمعنى الصفة او على انه من الالفاظ المستعملة الصفة
والموصوف والاتصاف والوصف والواصف فالصفة المعنى القائم
بالذات والموصوف من قام به المعنى والاتصاف قيام المعنى به
والوصف هو الاخبار عن قيام الصفة بالموصوف والواصف هو المخبر
به لكن قد تطلق الصفة على الوصف والوصف عليها ولا شك ان
الوصف يريد بالمعنى المصدري صفة للواصف لانه خبره وكلامه
وبه يندفع ما يوهمه قول بعضهم الوصف قول الواصف والصفة المعنى
القائم بالموصوف من قصره على المعنى المصدري والله اعلم ثم
ذكر المنزه عنه مطلقا له بعز هذا ترتيبه وبنفيه على وجه التنازع
ان كانت من السنا بالمعنى الثاني بقوله **عن ضد** اي يتعالى برفع
وجوده رفعا مطلقا او بنفيه لما مر من اقامة الدليل على وجوبه
اذ التضاد عند المتكلمين كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتهما
اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة واراد بالمعنى ما يقابل
العين اي ما لا يكون قيامه بنفسه وذكر الاجتماع يغني عن وحدة
الزمان والتقييد بالمعنيين يخرج العينين والتقييد بالمعنى
والعدمية والعدم مرفوع الوجود ولهذا قالوا بعدم التضاد في الاحكام
وسائر الاضافات لكونهما اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان ولا يخرج
القديم والحادث اذا كانا معنيين كعلم الله تعالى وعلم زيد بالظاهر
تعريفهم تناولهما اذ لا استحالة فيه بالتوارد على محل واحد وقد يقال
بمعنى امتناع الاجتماع انهما يتواردان على محل ولا يكونان معا فيخرج
مثل ذلك لان محل القديم قديم فلا يتصف بالحادث وبالعكس ولان
القديم لا يزول عن المحل حتى يرد عليه المقابل واحترز بالتقييد استحالة
الاجتماع عن مثل السواد والحلاوة فيما يمكن اجتماعهما في محل وبتقييده لذاتيهما
عن مثل العلم بحركة الشيء وسكونه معا اي العلم بان هذا الشيء متحرك
والعلم بانه ساكن في ان واحد فانهما لا يجتمعان لكن لا لذاتيهما بل لامتناع
اجتماع الحركة والسكون واما تصور حركة الشيء وسكونه معا فممكن ولذا
يصح الحكم باستحالتهما وبتقييده من جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر
والقرب والبعد على الاطلاق فانهما لا يتضادان وان امتنع اجتماعهما في
جملة وانما يتضادان اذا اعتبر اضافتهما الى شيء معين ككون الشيء صغيرا
وكبيرا بالنسبة الى زيد ولا خفاء في انه لا حاجة الى هذا القيد حيثية
لان مطلق الصغر والكبر لا يمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجهة

يمتنع فالاقرب ان القيد احتراز عن خروج مثل ذلك وربما يعترض على
تعريف المتضادين بالمتماثلين في سوادين عند من يقول بامتناع
اجتماعهما ويجاب بان اتحاد المحل شرط في التضاد ولا تماثل الا عند
اختلاف المحل ولا يخفى انه كما وجب تنزهه عن الضد وجب تنزهه
عن النقيض لعين ما امتنع له الضد اذ التناقض كون الشيئين
بحيث يمتنع اجتماعهما وارتفاعهما كثبوت الحركة ونفيها فلو كان
له نقيض لاستلزم ارتفاع وجوده او جوازه وكذا ايضا ليس بينه
وبين غيره تضايف اذ المتضايفان هما الامران اللذان تتوقف
عقلية احدهما على عقلية الاخر مع انه لا وجود للامور الاضافية
في الخارج والله تعالى واجب الوجود كما مر في وجوب مخالفته ولا
تقابل عدم وملكة كما يعلم من دليل نفي العرضية عنه تعالى واما الخلاف
والغيرية فثابتان له تعالى كما مر في وجوب مخالفته للحوادث
فالتخالف كون الشيئين بحيث يصح اجتماعهما والغيرية كون الشيئين
بحيث يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بمكان او زمان او بوجود وعدم
ويقابلهما العينية فهي اتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا وستسمع
في مبحث الصفات الثبوتية له تتمته وقد تعرض لنفي
التماثل بعد هذا واعلم انه لا نزاع في ثبوت انواع التقابل على
ما ذكرنا وانما النزاع في رجوع بعضها الى البعض والاكتفاء به عنه
وعدمه فذهب المتكلمون الى الاول فقالوا التنافي منحصر في تنافي
النقيضين والضدين وتنافي العدم والملكة راجع الى
النقيضين وتنافي التضايف راجع الى الضدين والحكماء الى الثاني
فقالوا كل اثنين فهما غيران فان كانت الاثنينية بالحقيقة
بالحقيقة او بالعارض فبالعارض او بالاعتبار فبالاعتبار ثم
الغيران اما ان يشتركا في تمام الماهية كزيد وعمرو في الانسانية
او لا فالاول المثلان والثاني المتخالفان سوا اشتركا في ذاتي
او عرضي او لم يشتركا اصلا ثم المتخالفان قد يكونان متقابلين
كالسواد والبياض وقد لا كالسواد والحلاوة والمتقابلان هما
المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة
فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع
الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وربما
يفهم من امتناع الاجتماع في محل تواردهما على المحل فيخرج مثل
الانسان والفرس والسواد وفيه وحدة الزمان مستدرك
واما قيد وحدة الجهة فللاحتراز عن خروج مثل الصغر مع

الكبر والابوة مع البنوة فانهما متقابلان ولا يمتنع اجتماعهما الا عند اعتبار وحدة
الجهة واما وحدة المحل فلان المتقابلين قد يجتمعان في الوجود وفي الجسم
على الاطلاق كبياض الرومي وسواد الحبشي اذا علمت هذا فاقسام التقابل
عندهم اربعة لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين او وجوديا وعدميا
فان كانا وجوديين فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى تعقل الاخر
فمتضايفان كالابوة والبنوة والا فمتضادان كالبياض والسواد
وان كان احدهما عدميا والاخر وجوديا فان اعتبر في العدمي كون
الموضوع قابلا للوجودي بحسب شخصه كعدم اللحية عن الامرد او
نوعه كعدم اللحية عن المراة او جنسه القريب كعدم اللحية
عن الفرس او جنسه البعيد كعدم اللحية عن الشجر فهما متقابلان
تقابل العدم والملكة وان لم يعتبر ذلك كالسواد واللاسواد فتقابل
الايجاب والسلب الا ان بعضهم في مباحث الفلسفة اعتبر في مفهومي
التضاد والعدم والملكة قيدا اخر وهو في التضاد ان يكون بينهما
غاية الخلاف كالسواد والبياض بخلاف البياض والصفرة وفي العدم
والملكة ان يكون العدم سلب الوجودي عما هو من شانه في الوقت
كعدم اللحية عن الكوسج بخلافه عن الامرد فكل من التضاد ومن الملكة
والعدم بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني ضرورة ان المطلق اعم
من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه مشهورا
فيما بين عوام الفلسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم
الحقيقية والعدم والملكة بالعكس حيث يسمون المطلق بالحقيقي
والمقيد بالمشهوري ثم عطف على ضد قوله **او شبه** بكسر الشين
المعجمة او فيه بمعنى الواو اي وحال كونه منزها عن شبه اي مشابه
يعني مماثل له في ذاته او صفته اما الذات فلان الحق ان الواجب
يخالف الممكنات في الذات والحقيقة اذ لو تماثلا وامتاز كل عن الاخر
بخصوصية الوجوب والامكان فان كانت تلك الخصوصية من لوازم
الذات واما صدق مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه لا بالمعنى
السابق قريبا بل بالمعنى المتقدم صدر الكتاب عليه وعليها فهو من
باب صدق العارض على المعروض فلا اشتراك الا في الاطلاق وتجرد
المفهوم كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة
مشتركان في مطلق الوجود الواقع عليهما وتوقع لازم خارجي غير
مقوم لما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان ذات الواجب تماثل سائر
الذوات وانما تمتاز باحوال اربعة هي الوجود والواجبية التي قد
يعبر عنه بالوجوب والحياة والعلم والقدرة الكاملة او بحالة

خامسة تسمي بالالهية في الموجبة لمدعي الاربع تمسكا بصحة قسمة الوجود
الي الواجب والممكن وبالجزم بالمطلق مع التردد في الخصوصية وبالاتحاد
التقابل اعني الذات غلط من اشتباه العارض بالمعروض فان تلك
الاوجه لا تفيد الا اشتراك مفهوم الذات وصدقه علي جميع الذوات
من غير دلالة علي تماثل الذوات ونشاركها في الحقيقة فان قلت
كيف لم يلزم المتكلمين القايلين بتماثل وجود الواجب والممكن تركب
الواجب قلنا لان المتصف بالوجوب والمقتضي للوجوب هو الماهية المخالفة
لساير الماهيات والوجود زايد عليها ولان المماثلة اذا اريد بها الاتحاد
في الحقيقة فظاهر وان اريد بها كون الشيين بحيث يسد احدهما مسد
الاخر اي يصلح كل منهما لما يصلح له الاخر فلانه ليس شيا من الموجودات
لا يسد مسده في شي من الاوصاف فان اوصافه من العلم والقدرة
وغير ذلك اجل واعلي مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال
في البداية ان العلم منا موجود وعرض ومحدث وجايز الوجود ويتجدد
في كل زمان والعلم الثابت له تعالي موجود وصفة وقديم وواجب
الوجود ودايم من الازل الي الابد فلا يماثل علم الله تعالي علم الخلق
بوجه من الوجوه واما الصفة فلانه لو كان مثل في شي من صفاته
لزم الحدوث لاحتياج كل من المتماثلين الي من يخصصه بالعارض
الذي يمتاز به عن مثله ولا يمكن لوجوب عموم قدرة الاله وشمولها
لكل ممكن كارادته ان يفرض بينهما فيلزم التضاد احدهما بالعجز
ضرورة سوا اختلفا في التضاد وهو ظاهر او اتفقا لان الفعل
الواحد يستحيل انقسامه فلا يمكن ان يقع الا من احدهما فيلزم
عجز الاخر الذي لم يقع منه واذا عجز احدهما وجب عجز الاخر لتماثلهما
وذلك يوجب ان لا يوجد شي من العالم والعيان يكذبه واعلم ان النظير
والقرين والكفو والشبه والشبيه والمثل بمعني واحد ولما ذكر بعضهم
ان التشبيه هو التماثل بوجه ما والتشبيه بوجه اكيد والتماثل اخص
منها غير بنفي اعم لاستلزامه نفي الاخص تتمة اعلم ان قدماء
المعتزلة كالجبائي وابنه ابي هاشم ذهبوا الي ان المماثلة هي المشاركة
في اخص صفات النفس فمماثلة زيد لعمرو عندهم مشاركته اياه في
الناطقية فقط وذهب المحققون من الماتريدية الي ان المماثلة
هي الاشتراك في الصفات النفسية كالحيوانية والناطقية لزيد
وعمرو ومرادهم بالصفة النفسية كما قدمناه صفة ثبوتية يدل
الوصف بها علي نفس الذات دون معني زايد عليها ككون الجوهر
جوهرا او ذاتا وشيا وموجودا ويقابلها المعنوية وهي صفة

ثبوتية دالة علي معني زايد علي الذات ككون الجوهر حادثا ومتحيزا وقابلا
للاعراض ومن لوازمها الاشتراك في الصفات النفسية امران احدهما
الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز وثانيهما ان يسد كل منهما مسد
الاخر وينوب الاخر مناب نفسه فهاهنا يقال المثلان موجودان يشتركان
فيما يجب ويجوز ويمتنع وموجودان يسد كل منهما مسد الاخر والمتماثلان
ان يشتركا في الصفات النفسية لكن لا بد من اختلافهما بجهة اخرى
ليتحقق التعدد والتغاير فيصح التماثل ونسب الي الشيخ انه
يشترط في التماثل التساوي من كل وجه واعترض بانه لا تعدد
حينئذ فلا تماثل وبان اهل اللغة مطبقون علي صحة قولنا زيد
مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده وان اختلفا
في كثير من الاوصاف ولذا قال النبي صلي الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة
مثلا بمثل واراد الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات واوصافها فيما
والجواب ان المراد التساوي في الجهة التي بها التماثل
حتي ان زيدا وعمرا لو اشتركا في الفقه وكان بينهما مساواة في ذلك
بحيث ينوب احدهما مناب الاخر صح القول بانهما مثلان في الفقه
والا فلا لطيفة هل يشترط في المتخالفين والمتماثلين
التغاير كما نقله الامدي عن بعض الاصحاب او لا يشترط كما هو مذهب
القاضي في التخالف فقال السعد نفي التماثل اولي وينبني علي هذا
الاختلاف صحة اطلاق التخالف والتماثل علي صفاته تعالي
وعدمها فعلي الاول لا وعلي الثاني نعم خاتمة المثلان
العرضان يمتنع اجتماعهما في محل واحد خلافا للمعتزلة لنا ان
العرضين اذا اشتركا في الماهية والصفات النفسية لم يعقل
بينهما تمايز الا بحسب المحل لان تمايزهما به ووجودهما بتبع لوجوده
فاذا اتحد الماهية وما يتبعه الهوية انتفت الاثنينية ورد
بالمنع لجواز ان يختص كل بعوارض مستندة الي اسباب مفارقة
وهذا يمنع ما ذكر في المحصل من ان نسبة العوارض الي كل منهما
علي السوية فلا يعرض لاحدهما خاصة بل لكل منهما وحينئذ لا يبقي
الامتياز البتة ويلزم الاتحاد واما الاعتراض عليه بان عدم
الامتياز لا يدل علي الاتحاد بل غايته عدم العلم بالاثنينية
فليس بشي لان ما ذكر علي تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في نفس
الامر لا عند العقل فقط وقد يستدل بانه لو جاز اجتماع المثلين
لجاز لمن له علم نظري بشي ان ينظر ليحصل العلم به اذ لا مانع سوي
امتناع اجتماع المثلين وبانه لو جاز لما حصل القطع باتحاد شي من

الاعراض لجواز ان يكون امثالا لا مجتمعة واللازم باطل للقطع بذلك
في كثير من الاعراض وبانه لو جاز اجتماعهما لجاز انتفاؤهما بزوال
احد المثلين ضرورة انه ليس بواجب وزواله ليس الا بطريان
ضده الذي هو ضد للمثل الاخر الباقي فيلزم اجتماع الضدين
ورد الاولان بمنع الملازمة لجواز مانع اخر كانتفا شرط النظر
وهو عدم العلم بالمطلوب ولجواز القطع بانتفا الممكن ضرورة
او استدلالا والثالث بمنع المقدمات وتمسكت المعتزلة
بالوقوع فان الجسم يعرض له سواد ثم اخر واخر الى ان يبلغ غاية
السواد واجيب بانا لا نسلم ذلك بل السوادات المتزايدة
بالشدة والضعف انواع من اللون متخالفة بالحقيقة متشاركة
في عارض مقول عليها بالتشكيك هو مطلق السواد يعرض للجسم
الذي يشتد سواده على التدريج في كل آن نوع اخر كما يمتنع اتحاد
الاثنين مطلقا بان يكون هناك شيئان فيصير شيئا واحدا
لا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا اجتمع الماآن في انا واحد و
الاجتماعية كما اذا امتزج الما والتراب فصار طينا او الكون والفساد
كالما والهوا اذا صارا بالغليان هوا واحدا او الاستحالة ككون
الجسم كان سوادا وبياضا فصار سوادا ابل بان يصير احدهما الاخر
الصاير بعينه اياه وذلك لوجهين الاول ان الاثنين سوا كانا ماهيتين
او فردين منهما ومن ماهية واحدة الاختلاف بينهما ذاتي لا يعقل
زواله اذ لكل شي خصوصية تثبت لها هو ذلك الشي فمتي زالت تلك
الخصوصية لم يبق ذلك واعترض بانه ان كان استدلالا لا تنفس
المتنازع وان كان تنبيها فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه
في كون الاختلاف ذاتيا فيمتنع الزوال دون اتحاد الاثنين والثاني
ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد وان فات
بقي احدهما فقط كان هذا فنا احدهما وبقا الاخر وان لم يبق شي منهما
كان هذا فنا لهما وحدوث امر ثالث واياما كان فلا اتحاد ولما اعترض
بعضهم عليه بانا لا نسلم انهما لو بقيا كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم
ذلك لو لم يتحدا عدل بعضهم في تقريره الى وجه اخر وهو انهما بعد
الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا محالة والا فاما ان يكون
احدهما فقط موجودا ولا يكون شي منهما موجودا فان كان احدهما
فقط موجودا كان فنا لاحدهما وبقا للاخر وان لم يكن شي منهما
موجودا كان فنا لهما معا وحدوث ثالث فاعترض عليه بانا لا نسلم
انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم ذلك لو لم يكونا

موجودين

١٠٩







موجودين بوجود واحد ودفع هذا الاعتراض بانهما لو كانا موجودين
فاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا او اما بوجود واحد فذلك اما احد
الوجودين الاولين فيكون فنا لاحدهما وبقا للاخر او غيرهما فيكون
فنا لهما وحدوث ثالث واجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان
بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا فلم يمكن التخلص
عن هذا المنع الا بان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري والمذكور في
صورة الاستدلال تنبيه بزيادة بيان وتفصيل وانت خبير بحال
دعوى الضرورة في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح
من امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق هذا واما الخلافان فانهما يجتمعان
في المحل الواحد كالقعود والضحك في زيد واما الضدان فلا يجتمعان كالحركة
وقد يرتفعان بانعدام محلهما واما النقيضان كالوجود والعدم ولا
يرتفعان واما العدم والملكة فلهما حكم النقيضين واما المتضايفان
فلهما حكم الضدين باعتبار وجودهما الذهني لا الخارجي لعدمه على
الاصح خلافا للحكما حيث ذهبوا الى ان الاعراض النسبية موجودة وهي
سبعة الاين وهو حصول الجسم في المكان والمتى وهو حصول الجسم في الزمان
والوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزايه بعضها الى بعض
ونسبتها الى الامور الخارجية عنه كالقيام والانتكاس والملك وهو
هيئة تعرض للجسم باعتبار ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتقمص
والتعمم وان يفعل وهو تاثير الشي في غيره ما دام يوثر وان ينفعل
وهو تاثيره عن غيره ما دام يتاثر كالمسخن ما دام يسخن والمتسخن
ما دام يتسخن والاضافة وهي نسبة تعرض للشي بالقياس الى نسبة
الى اخرى كالابوة والبنوة ثم عطف على ضد باسقاط حرف العطف
لما مر بقوله **شريك** بمعنى مشارك كخليل بمعنى مخال وخليط بمعنى
مخالط كما مر دليل استحالته والى هذا اشار بقوله **مطلقا** فلا تكثر
لذاته ولا نظير له في صفاته ولا اختراع لغيره في افعاله وقوله
ووالد عطف على ضد اي وحال كونه منزها عن الانفصال عن شخص
والد ذكرا كان او انثى اعلى كان او ادنى لما تقدم من وجوب وجوده
المستلزم لوجوب استغنائه عن غيره وكما استحال عليه تعالى
التوالد وهو كون الحيوان حاصلا عن اب وام بواسطة عمل بينهما
استحال عليه التولد وهو كون الحيوان حاصلا بلا اب ولا ام كما يتولد
الحيوان عن الما الراكد في الصيف ثم نبه في وجوب التنزه عما مر بقوله
كذا الولد يعني انه يجب له تعالى التنزه عن الولد كما وجب له التنزه
عن كل ما مر ذكره ويشمل الذكر والانثى كما يشمل البار والعاق ثم ذلك

لما مر من وجوب وجوده واستغنائه عن غيره وكماله بذاته وقوله ولا صديقا
بالنصب لضرورة الشعر عطف على الولد اي وكذا يجب له تعالى التنزه عن
جنس الصديق فاجمع الصديق بمعنى المصادق فمن الصديق افتقر وبمخلوص
المودة وصفا المحبة قريبا كان او بعيدا ملاطفا كان او غيره زوجا كان
او لا وقيل هو الملاطف من يصل برك اليه وبره اليك وقيل من بينك
وبينه مودة وان قلت وقيل هو من انطبق عليه قول الشاعر

ان الصديق الحق من كان معك ۝ ومن يضر نفسه لينفعك
ومن اذا ريب الزمان صدعك ۝ شتت فيك شمله ليجمعك

وهذا انما سمعنا به ولم نره كما وجب له التنزه عما ذكر لانه وجب له العلم
التام والارادة الشاملة والقدرة التامة والوجود والكمال
والاستغنا المطلق وانما يتخذ الصديق ليعين على النوائب ويسعف
عند نزول المصائب تنبيهات الاول جميع ما مر من مباحث
التنزيهات مشمول لقوله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير
فصدرها تنزيه يرد على المجسمة وعجزها اثبات يرد على المعطلة
النافين لصفات الثبوتية وقدم فيها السلب على الايجاب لان
التخلية مقدمة على التحلية ولا تشك في انطباق المباحث السابقة
على نفي اصول الكفر الثمانية عنه تعالى وهي الكثرة والعدد والنقص
والقلة والعلية والمعلولية والتشبيه والنظير التي اخذها بعضهم
من سورة الاخلاص النافية لجميعها فقل هو الله احد نفي للكثرة والعدد
وقوله الله الصمد نفي للنقص والقلة وقوله لم يلد نفي لعليته
لغيره وقوله لم يولد نفي لمعلوليته عن غيره وقوله ولم يكن له كفوا
احد نفي للتشبيه والنظير قلت وهذه السورة وقوله تعالى يا ايها
الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد قطعيتان في
وجوب استغنائه تعالى عن غيره وافتقار كل ما عداه اليه اما الاية
فبينة واما السورة فانه تعالى اثبته بقوله الصمد افتقار كل
ما سواه اليه ولا تشك في افتقار غيره اليه ابتداء ودواما اما بحاله
او قاله عز وجل اذ الصمد هو الذي يصمد اليه في الحوائج اي يقصد
فيها ويسال منه ولا تشك في افتقار غيره اليه ابتداء ودواما اما بحاله
او بقاله او بهما معا كذا قاله بعض العلماء وفي الافتقار بالقال دون
الحال نظر الا ان يكون اشارة لتقسيم الافلاك بفرض ثبوت ما زعمه
الحكماء فقدمها الزماني فانها عندهم حية ناطقة فان ارواحها متشبثة
في تدبيرات العالم الى اقسام شتى فهي تمتاز بالزمان مستندة الى الواجب
تعالى اما بالطبع او بالتعليل فانا لو سلمنا ما قاله هؤلاء فالافتقار

موجود

موجود باعترافهما بانه تعالى هو المنزه عن سمات الحدوث وان من شيء الا
يسبح بحمده على احد التاويلين في الاية فليتامل هذا كله ان لم يحمل الافتقار
على السؤال مجازا اطلاقا لاسم السبب على المسبب والا كان الافتقار
الى السؤال بالقال دون الحال في غاية الظهور وقرينة هذا الحمل قوله
قبل ويسال منه والله اعلم واثبت بقوله تعالى لم يلد ولم يولد وجوب
القدم له تعالى عن المؤثر والاثر فلا حاجة به الى مؤثر ولا علة لوجوده كما
اشار اليه بقوله لم يولد اي لم يتولد وجوده تعالى عن شيء اذ لا سبب
لوجوده تعالى لوجوب قدمه وبقائه ولا حاجة به تعالى الى الاثر وهو
موجوداته الحادثة ولا غرض له تعالى في فعل شيء منها ولا اثر كما اليه
الاشارة بقوله تعالى لم يلد اي لم يتولد وجود شيء عن ذاته العلية
بان يكون بعضا منه او ناشيا عنه لغرض كما هو شان التزوج وطلب
الولد لما مر من وجوب مخالفته للحوادث الثاني ربما يفهم من
اتفاقهما في التنزيه على ما مر ضابطه الرد على بعض الفرق الذين
بالغوا في التنزيه حتى امتنعوا عن اطلاق اسم الشيء بل من اطلاق
العالم والقادر وغيرها على الله تعالى زعما منهم انه يوجب اثبات
المثل له وليس كذلك لان المماثلة انما يلزم لو كان المعنى المشترك
بينه وبين غيره فيهما على السواء ولا تساوي بين شيئيته وشيئية غيره
ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات الا في مجرد الاسم والاطلاق
على ما مر تقريره والرد على الملاحدة في امتناعهم عن اطلاق اسم
الموجود وهم في هذا الراي اشنع من بعض الفرق واما الامتناع
عن اطلاق الماهية فقد ذهب كثير من المتكلمين لان معناها المجانسة
يقال ما هذا الشيء اي من اي جنس هو فلوا اما ما روي ان ابا حنيفة
رحمه الله كان يقول ان لله ماهية لا يعلمها الا هو فليس بصحيح
اذ لم يوجد في كتبه ولم ينقله عنه احد من اصحابه العارفين بمذهبه
ولو ثبت فمعناه انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل او خبر وان
له اسما لا يعلمه غيره فانما قد ننفي سوى الا عن الاسم كما يشير اليه قول
ابي منصور رحمه الله ان سالنا سائل عن الله تعالى ما هو قلنا
ان اردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسميع
بصير وان اردت ما هيته فهو متعال عن المثال والجنس الثالث
لا شك في تداخل المباحث المذكورة بعضها في بعض اذ التعرض لوجوب
الوجود مغن عن التعرض لوجوب القدم والبقا والتعرض لوجوب
القدم مغن عن التعرض لوجوب البقا والتعرض لهما مغن عن التعرض
لوجوب مخالفته للحوادث والتعرض لوجوب مخالفته للحوادث

والوحدانية عن التعرض لتعلق قوله منزها ولكنه قصد اقتفاء اثر القوم
في التعرض للمذكورات اذ حاولوا في تلك التفصيل والتوضيح وترك الاجمال
في مباحث التنزيه قضاء لحق الواجب في باب التنزيه وردا على المشبهة
والمجسمة وساير فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه واوكده
فلم يبالوا بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق
الالتزام وهذا ما وعدناك به صدر المبحث فلا تغفل الرابع المحققون
على ان الصفات السلبية تسمى بصفات الجلال اذ يقال فيها جل
عن كذا وعز عن كذا والصفات الثبوتية بصفات الكمال وبصفات
الاكرام واختار البيضاوي في تسمية اماني اولي الالباب شرح الاسما
الحسنى والكرماني في شرح البخاري قال شيخ الاسلام تبعا لابن جماعة
لان صفات الجلال صفة القهر والقهر مستفاد من السلب وصفات
الكمال صفات اللطف واللطف مستفاد من الثبوت زاد ابن جماعة
بناء على ان الوجود خير والعدم شر وذهب القشيري في التحبير الى
ان الجلال استحقاق اوصاف العلو وهي الصفات الثبوتية والسلبية
واختاره الغزالي في المقصد الاسنى وعليه فالمراد بالاكرام في الاية
اكرامه العباد بالانعام عليهم وذهب بعضهم الى ان الجلال استحقاق
الصفات الثبوتية والاكرام استحقاق السلبية وهولاء يعبرون
عن الصفات السلبية بالنعوت فيقولون صفات الجلال ونعوت الاكرام
الخامس ربما يلوح من التعرض لهذه المباحث والمباحث الاتية والسكوت
عن التعرض للذات انها لا يحاط بحقيقتها وهو الحق وقد سبق بيانه
واذ قد انتهت بك مطايا الادراك الى ساحل معرفة انه تعالى ذات
قايم بنفسه واجب الوجود موصوف بما لا يحاط به من صفات الجلال
والكمال غير مماثل لشيء من الحوادث بحال لا مثل له ولا نظير ولا ضد
له ولا وزير كل شيء مفتقر اليه ومصرح بوجوب غنايه والثنا عليه
حسب ما شهدت به ادلة المعقول وطابقتها في تلك الدلالة
المنقول وعجزت عن ادراك ما وراء تلك البحار واعترفت برد العلم
فيه الى مدبر الليل والنهار كنت في هذا المقام ممن رجا في ديوان
المحققين وسايرا في زمرة العارفين فان الاعتراف عن الادراك
عين الادراك فسبحان من لم يجعل سبيلا الى معرفته الا العجز عن
معرفته على ما يشير اليه قوله داعيا اليه سبحانك ما عرفناك
حق معرفتك غاية الباب ونهاية اولي القرب من اولي الالباب انهم
لما انكشف لهم من التجليات صارت نفوسهم تعد اجسادها سجونا
ومتاهها في الدنيا شجونا لما يرد عليها من نسمات القبول ويهزها

من واردات

من واردات الوصول حسب ما اشار اليه العارف الرباني والقطب الرحماني
المحقق الاسكن مولانا ابو مدين بقوله

قل للذي ينهى عن الوجد اهله … اذا لم تذق معنى شراب الهوى دعنا
اذا اهتزت الارواح شوقا الى اللقا … ترقصت الاشباح يا جاهل المعنى
الست ترى الطير المقفص يا فتى … اذا ذكر الاوطان حن الى المغنى
تفرج بالتغريد ما بفؤاده … فتضطرب الاعضا بالحس والمعنى
ويرقص في الاقفاص شوقا الى اللقا … فتهتز ارباب العقول اذا غنى
كذلك ارواح المحبين يا فتى … تهزهزها الاشواق للعالم الاسنى
انلزمها بالصبر وهي مشوقة … فهل يستطيع الصبر من شاهد المعنى
فيا حادي العشاق قم واحد قايما … وزمزم لنا باسم الحبيب وروحنا
وصن سرنا في سكرنا عن حسودنا … وان انكرت عيناك شيئا فسامحنا
فانا اذا طبنا وطاب عقولنا … وخامرنا خمر الغرام تهتكنا

ولما انتهى الكلام على ما قصده من القسم الثاني من القسم الاول شرع
في القسم الثالث منه وهي صفات المعاني اي الصفات التي هي في نفسها
معاني وهي عندهم عبارة عن كل صفة قايمة بموصوف موجبة له حكما
وقدمها على القسم الرابع وهي الصفات المعنوية لانها كالاصل
لها والمعنوية كالفرع لان المعاني وجودية تتميز على حيالها ويعقل
تماثلها وتخالفها لذواتها والمعنوية احوال لا تتعقل ولا تماثل
ولا تخالف الا بالتبعية لمعانيها التي اوجبتها ولهذا ربما اطلق
على المعاني علل وعلى المعنوية معلولات بناء على مذهب اهل السنة من التعليل
بمعنى التلازم لا بمعنى افادة العلة معلولها الثبوت وبعضهم يقدم المعنوية
على صفات المعاني لانها متفق عليها بين اهل السنة والمعتزلة بخلاف
المعاني فان المعتزلة ينفونها ولان المعنوية دليل على اثبات المعاني
ومعرفة الدليل قبل معرفة المدلول فليتامل واعلم ايدك الله
بتوفيقه وبصرك بدقايق العلم وتحقيقه انه لا نزاع في ان اتصاف
الواجب تعالى بالسلبيات مثل كونه واحدا مجردا ليس في جهة وحيز
لا يقتضي ثبوت صفات له وكذا الاتصاف بالاضافات والافعال
مثل كونه العلي العظيم والاول والاخر والقابض والباسط والخافض
والرافع ونحو ذلك وانما النزاع والخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية
مثل العلم والقدرة والارادة فذهب اهل الحق الى انه تعالى له صفات
زايدة على الذات فهو عالم وله علم وقادر وله قدرة حي وله
حياة الى اخرها مع اختلاف في بعضها وفي بعضها غير الذات بعد
الاتفاق على انها ليست عين الذات وكذا في الصفات بعضها مع بعض

وهذا الفرط تحرزهم عن القول بتعدد القدما حتى منع بعضهم على ما ياتي بيانه
مما فيه ان يقال صفاته قديمة وان كانت ازلية بل يقال هو قديم بصفاته
واثروا ان يقال هي قايمة بذاته او موجودة بذاته ولا يقال هي غيره
او معه او مجاورة له او حالة فيه لايهام التغاير واطبقوا على انها لا توصف
بكونها اعراضا وذهب اكثر الفرق الضالة والمبتدعة كالفلاسفة
والمعتزلة الى القول بنفي زيادة الصفات الثبوتية فاما الفلاسفة
فانكروا صفات البارى تعالى والمعتزلة كلها فقالوا قبحهم الله ولا بعض
تعالى عن قولهم علوا كبيرا لا بسلب كتسميتهم له عاقلا لذاته بمعنى انه
مجرد عن المادة او باضافة كتسميتهم له مبدا او بصفة مركبة من
من سلب واضافة كتسميتهم له جوادا ومعناه انه يعطي من غير
بخل واما المعتزلة فهم وان وافقوا الفلاسفة في نفي الصفات
الثبوتية الا انهم اختلفت عباراتهم فمنهم من يقول الواجب تعالى حي عالم
قادر بذاته ومنهم من يقول بكونه على حالة هي اخص صفاته ومنهم
من يقول لا لذاته ولا لعلة والحاصل انه لا نزاع
في الصفات السلبية والاضافية ليس النزاع في العلم والقدرة اللذين
هما من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به ايمة السنة رحمهم الله
تعالى من انه تعالى حي وله حياة ازلية ليست بعرض ولا مستحيلة
البقا فانه تعالى عالم وله علم ازلي شامل لجميع الاشيا ليس بعرض
ولا مستحيل البقا ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في ساير الصفات
بل النزاع في انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قايم به زايد عليه
حادث فهل للواجب الصانع للعالم علم هو صفة ازلية قايمة به
زايدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة
وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق
بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك وكاد الرازي في
المطالب العالية يوافق المعتزلة حيث قال فيه اهم المهمات في هذه
المسيلة البحث عن محل الخلاف فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة قايمة
بذات العالم ولها تعلق بالمعلوم فهناك امور ثلاثة الذات والصفة
والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالمية وان هناك تعلقا
بالمعلوم من غير ان يبين ان المتعلق هو العلم او العالمية فيكون هناك امور
اربعة وكلاهما يكون هناك امور خمسة ثم قال واما نحن فلا نثبت
الا امر الذات والنسبة المسماة بالعالمية وندعي انها امر زايد
على الذات موجود فيه للقطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو
المفهوم من الذات وان من اعترف بكونه عالما بكنه شي هذه النسبة

اذلا

اذ لا معنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر الا الذات
الموصوفة بانه يصح منه الفعل انتهى قال السيد وقد عرفت انه لا يجوز
ان يكون العلم نفس الاضافة وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال
في نهاية العقول لو كان كونه عالما وقادرا مجرد امر اضافي لتوقف ثبوته
العلم والمقدور لان وجود الامور الاضافية مشروط بوجود المضافين
لكن المعلوم كما يكون واجبا قد يكون محالا وقد يكون ممكنا لا يوجد
الا بايجاد الله تعالى المتوقف على كونه عالما قادرا كما سياتي تمسك اهل
الضلال بادلة خاصة تنفي صفات خاصة نتعرض لها عند اثبات
تلك الصفات وادلة عامة لا تختص بنفي صفة دون اخرى فمن هذه
الفلاسفة انه تعالى لو كانت له صفة زايدة لكانت ممكنة لان
الصفة لا تتقوم بنفسها فضلا عن الوجوب كيف وقد ثبت ان الواجب
واحد واذا لزم على تقدير تحققها امكانها وجب ان تكون اثرا لسببه
لامتناع افتقار الواجب في صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كونه
القابل والفاعل وهو باطل لوجوب مغايرة الفاعل للقابل والجواب
بالمنع فان قلت ـــــ كيف يتوجه قولهم واجب الوجود واحد
وقد وقع في كلام بعض ايمتنا ما يخالفه قلت ما وقع في كلام بعض
العلماء ان واجب الوجود هو الله تعالى وصفاته فمعناه انها واجبة
لذات الواجب اي مستندة الى الله تعالى بطريق الايجاب لا بطريق
الخلق بالقصد والاختيار ليلزم كونها حادثة وكون القدرة مثلا
مسبوقة بقدرة اخرى وما ثبت من كون الواجب مختارا لا موجبا انما هو
في غير صفاته واما استناد الصفات عند من يثبتها فليس الا بطريق
الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون
الامكان ينبغي ان يخص بغير صفاته ولا يخفى ان مثل هذه التخصيصات
في الاحكام العقلية بعيد جدا فان قلت ـــــ كيف تتنزل الفلاسفة
بلزوم كونه الفاعل مع ان اكثر الممكنات عندهم اثر للغير وان
انتهت بالاخرة الى الواجب لذاته واستندت اليه بالواسطة
قلت لعله صدر منهم على طريق الالزام لنا حيث كنا نقول جميع
الممكنات مستندة اليه تعالى بلا واسطة وان الصفة الزايدة
ان لم تكن كمالا وجب نفيها عنه تعالى لتنزهه عن النقصان وان
كانت كمالا لزم استكماله بالغير وهو يوجب النقصان بالذات
فيكون محالا والجواب ـــــ بانا لا نسلم ان ما لا يكون كمالا يكون
نقصانا البتة وان ما لا يكون عين الشي يكون غيره بل صفاته
لا عين ولا غير كما ياتي ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك اذا كانت صفة

الكمال ناشئة عن الذات دائمة بدوامها بل ذلك غاية الكمال ومنها للمعتزلة
ان عالميته تعالى مثلا واجبة لاستحالة الجهل عليه تعالى ولاستحالة
افتقاره الى فاعل يجعله عالما وكذا البواقي والواجب لا يعلل لان
سبب الاحتياج الى العلة هو الجواز ليترجح جانب الوجود فعالميته
تعالى مثلا لا تعلل بالعلم بل بكونه تعالى عالما بالذات بخلاف عالميتنا
فانها جائزة والجواب بعد تسليم كون العالمية امرا وراء
العلم معللا به كما هو رأي مثبتي الاحوال وان كان الحق خلافه على ما
يأتي ان وجوبها ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها فيمتنع
تعليلها بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافي كونها معللة
بصفة ناشئة عن الذات فان اللازم للذات قد يكون بوسط وهناك
شبهة اخرى ضعيفة جدا ربما تمسكوا بها في نفي الصفات منها انه لو كان
موصوفا بصفات قائمة بذاته لكان حقيقة الالهية مركبة من تلك
الذات والصفات وكل مركب ممكن لاحتياجه الى الجزء والجواب منع الملازمة
بل حقيقة الاله تلك الموجبة للصفات ومنها ان القدم اخص اوصاف
الاله والكاشف عن حقيقته اذ به يعرف تميزه عن غيره فلو شاركته
الصفات في القدم لشاركته في الالهية فيلزم من القول بها التعدد
بالالهية كما لزم النصارى والجواب منع كون الاخص والكاشف هو القدم
بل وجوب الوجود ومنها انه لا دليل على هذه الصفات لان الادلة
لا تتم والسمعية لا تدل على انه حي عالم قادر الى غير ذلك والنزاع لم يقع
فيه وما لا دليل عليه يجب نفيه كما سبق مرارا والجواب منع المقدمتين
ومنها انه لا يعقل من قيام الصفة بالموصوف الا حصولها في الحيز
تبعا لحصوله والحيز على الله تعالى محال فكذا قيام الصفة به والجواب
ان معنى القيام هو الاختصاص الناعت على ما هو مرادكم باتصافه
بالاحوال وبالاحكام اعني احكام الادراكات وتمسك اهل الحق بالنصوص
الدالة على اثبات العلم والقدرة وغيرهما من الصفات بحيث لا تقبل
التأويل كقوله تعالى انزله وقوله فاعلموا انما انزل بعلم الله اي
ملتبسا بعلمه بمعنى انه تعلق به العلم لا بمعنى مقارنا للعلم بل لا يلزم
كون العلم منزلا وكقوله تعالى ان القوة لله جميعا وقوله تعالى
ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين الى غير ذلك وبان الله تعالى
عالم وكل عالم فله علم اولا يعقل من العالم الا ذلك وكذا القادر وغيره
وبان لله تعالى معلوما وكل من له معلوم فله علم اذ لا نعني بالمعلوم
الا ما تعلق به فان قيل سلمنا ان له علما لكن لا يجوز ان يكون علمه
نفس ذاته لا زائدا عليها وكذا سائر الصفات على ما يدعيه الخصم

كمامر

كما مر قلنا لانه يلزم منه محالات احدها ان لا يكون حمل تلك الصفات
على الذات مفيدا بل بمنزلة قولنا الانسان بشر والذات ذات
والعالم عالم والعلم علم وثانيها ان يكون العلم هو القدرة والقدرة
هي الحياة وكذا البواقي من غير تمايز اصلا لانها كلها نفس الذات
فينتظم قياس هكذا العلم هو الذات والذات هو القدرة
لان القدرة اذا كانت نفس الذات كان الذات نفس القدرة
ضرورة ينتج من الشكل الاول العلم هو القدرة وكذا البواقي وثالثها
ان يجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا بعد جزمه
بثبوت الواجب بالدليل من غير افتقار الى اثبات ذلك بالبرهان
لان كون الشيء نفسه ضروري ورابعها ان يكون العلم مثلا واجب
الوجود لذاته قائما بنفسه صانعا للعالم معبودا للعباد حيا
قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقا
حتى صرح الكعبي من المعتزلة بان من زعم ان علم الله تعالى بعينه
فهو كافر قال خاتمة المحققين سعد الملة والدين
فان قيل يكفي في عدم لزوم المحالات كون المفهوم من الذات غير
المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة مغايرا للمفهوم من
الاخرى وهذا لا نزاع فيه ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود
كما هو المطلوب الا ترى ان حمل مثل الكاتب والضاحك والعالم والقادر
على الانسان يفيد وربما يحتاج الى البيان مع اتحاد الذات وعدم
لزوم كون الكتابة هو الضحك او الضاحك والناطق قلنا ليس
الكلام في العالم والقادر والحي ونحو ذلك مما يحمل على الذات بالمواطاة
بل في العلم والقدرة والحياة ونحوها مما لا يحمل عليها الا بالاشتقاق
فانها اذا كانت نفس الذات كان لزوم المحالات المذكورة
ظاهرا فان قيل انما يلزم ذلك لو لم تكن الذات مع الصفات وكذا
الصفات بعضها مع البعض متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت
متحدة بحسب الوجود وذلك بان تكون الذات من حيث التعلق
بالمعلومات عالما بل علما ومن حيث التعلق بالمقدورات قادرا ومن حيث كونه يصح
ان يعلم ويقدر حيا بل حياة وعلى هذا القياس ويكون معنى الحمل ان الذات متعلق
بالمعلومات وبالمقدورات مثلا ولا خفاء في فائدة افتقاره الى البيان ولا في
تمايز الاعتبارات بعضها عن البعض من غير تكثر في الذات اصلا بحسب
الوجود وهذا كما ان الواحد نصف الاثنين ثلث الثلاثة ربع الاربعة
وهكذا الى غير النهاية مع ان الموجود واحد لا غير والحمل مفيد والنصفية
متميزة عن التثليثية مثلا قلنا كون الذات نفس المتعلق الذي هو العلم

العلم والقدرة متلازمان وفي البطلان لكون الواحد نفس النصفية والثلثية
وانما هو عالم وقادر فيبقى الكلام في ماخذ الاشتقاق اعني العلم والقدرة
ليس من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان بمنزلة الحدوث
والامكان بل من المعاني المختلفة الحقيقية الثابتة في الخارج فلا بد
من القول بكونهما نفس الذات فيعود المحذور او ورا الذات فيثبت المطلوب
وايضا وصف المعلومية او القادرية وكذا المعلومية او المقدورية
انما يتحقق بعد تمام التعلق فعلى ما ذكر يكون كل من العلم والقدرة عبارة
عن تعلق الذات بامر فلا بد في التمايز الزايد على الذات من خصوصية
بها يكون احد التعلقين علما والاخر قدرة وهو المراد بالمعنى الزايد على
الذات ومما تمسك به اهل الحق ايضا طريق القدما وهو اعتبار الغايب
بالشاهد واعلم اولا ان المعتزلة وافقونا على ان العالم والقادر والحي
والمريد شاهدا من له علم وقدرة وحياة قيل وارادوا بالشاهد
الحادث وبالغايب القديم وقيل ارادوا بالشاهد ما علم وبالغايب
ما لم يعلم وجزموا بان الجمع بين الغايب والشاهد يفتقر الى جامع بمعنى انه
لا بد من جامع للقطع بانه لا يصح في الغايب الحكم بكونه جسما محدودا بناء
على انا لا نشاهد او لا نعلم الفاعل الا كذلك قالوا والجوامع اربعة العلة
والشرط والحقيقة والدليل اذا علمت هذا فمتى ثبت في الشاهد كون الحكم
معللا بعلة فالعالمية بالعلم او مشروطا بشرط كالعالمية بالحياة وتقررت
حقيقة في محقق ككون حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على مدلول
عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك في الغايب وقد ثبت
في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما
معللا بالعلم فيلزم القضا بذلك في الغايب وكذا الكلام في القدرة والحياة
وغيرها قال سعد الدين وهذا احتجاج على المعتزلة القايلين بصحة
قياس الغايب على الشاهد عند شرايطه وتكون هذه الاحكام في الشاهد
معللة بالصفات كالعالمية بالعلم فيكون الزاما فلا يتوجه عليه منع
الامرين وقد اعترض على هذه الحجة بامرين احدهما ان هذه الاحكام
في الشاهد معللة لجوازها فلا تعلل في الغايب لوجوبها وثانيهما ان من
شرط القياس ان يتماثل امران فيثبت لاحدهما ما يثبت للاخر وهذه
الاحكام مختلفة غايبا وشاهدا بالقدم والحدوث والثبوت واللاثبوت
وغير ذلك وكذا الصفات التي اثبتوها عللا لها واجيب
بان التعليل يراد منه تارة استناد شي الى اخر وتارة مطلق التلازم
بين الشيين وتارة تلازمهما في طرفي النفي والاثبات فان اريد الاول
فلا منافاة بين الوجوب والتعليل لحقيقته ان الواجب لا يعلل الا بالواجب

والجايز

والجايز يعلل بالجايز وان اريد الثاني فلا اشكال ايضا مع انه ينصرف اليه اسم التعليل
عند اطلاقه في مباحث الصفات واما الثالث فانما قال به بعض مثبتي الحال اذ قد
اختلفوا اذا خلق الله تعالى في ذات الجوهر علما مثلا ولزم ذلك العلم ثبوت
عالمية على توهمهم فهل خلق الله تعالى تلك العالمية الملازمة للعلم او انما خلق
نفس العلم وهو افادها الثبوت قيل والاول راي المحققين والتعليل عندهم
شاهدا او غايبا ثبوت التلازم بينهما في طرفي النفي والاثبات لا زيد الحق
انه لا حاجة كما في تحريره وعن الثاني بانه لا اختلاف لهذه الاحكام ولا
للصفات فيما يتعلق بالمقصود فان العلم مثلا انما يوجب كون العالم عالما
من حيث كونه عالما لا من حيث كونه عرضا او حادثا او نحو ذلك وكذا
البواقي والحاصل من اصل المسئلة انه لا نزاع بين الفرق الثلاث
فانه تعالى عالم قادر حي ونحو ذلك وهذه الالفاظ ليست اسما للذات
من غير اعتبار معنى بل هي اسما مشتقة معناها اثبات ما هو ماخذ
الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعاني والتمكن من الفعل والترك
ونحو ذلك فيلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني للواجب كيف والخلو عنها
نقص وذهاب الى انه لا يعلم ولا يقدر ثم هذه المعاني يمتنع ان تكون
نفس الذات لامتناع قيامها بانفسها لما سبق من المحال لانه ثبت كونها
ورا الذات والمعتزلة مع ادراكهم شناعة القول بالعالم بلا علم والقادر
بلا قدرة لا يرضون بذلك ايضا بل يتحاشون بنفي الصفات ويعدون
اثباتها من الجهالات ويسمون التشبيه باهل العدل والتوحيد ولا
شك في انهم اهل الجور والتعطيل ثم اثبتوا صفة الكلام والمعتزلة
لم يصرح منهم صفة الارادة وسياتي الكلام عليها ثم قال عاطفا على الوجود
وواجب له تعالى **قدرة** وربما عبر عنها بالقوة كتابا وسنة ولغة وعرفا
وهي كما قال سعد الدين صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها فالصفة
جنس والازلية فصل يميزها عن القدرة الحادثة وسياتي وقوله تؤثر الخ
مراده به تاثير الايجاد او الاعدام وهو فصل اخر يخرج نحو العلم والحياة
والارادة فمراده التاثير الفعلي التنجيزي ولذلك قيده بالظرف وسياتي
في مبحث التعلقات ان المقدورات هي الممكنات وال فيها للاستغراق
بمعنى انها لا يخرج عنها ممكن من الممكنات لا من حيث ايجاده ولا من حيث
اعدامه بناء على تعلقها بالعدم الطاري مباشرة كما هو مذهب القاضي
ودخل في المقدورات الجواهر والاعراض كانت الاعراض مكتسبة للحيوان
كالافعال الاختيارية او لا كالحركات الاضطرارية وعلم من توقيته
التاثير بالتعلق انها انما تؤثر على وفق تعلق الارادة اذ من وجوب
الارادة له تعالى كما يأتي يعلم وجوب ثبوت التاثير له تعالى بالاختيار

لا بطريق اللزوم كفعل العلة والطبيعة كما عند الفلاسفة والطبايعيين وإرادة
أن الذات الأزلية القايمة بها القدرة الأزلية تؤثر في الممكنات إيجادا و
إعداما على وفق ما تعلقت به إرادتها فإن قلت فيلزم المجاز في التعريف
قلت نعم لكنه مشهور بين القوم والحاصل أن تعلق الإرادة
على وفق تعلق وتعلق القدرة بأحد طرفي كل مقدور بعد استوا نسبتهما إليهما
على وفق تعلق الإرادة صرح به السعد وغيره فاعلم تعالى أنه يكون على صفة
كذا في زمان كذا مثلا تعلقت إرادته تعالى بتخصيصه على وفق ما علمه فتعلقت
قدرته تعالى بإيجاده على وفق ما خصصته الإرادة وهكذا في جانب الإعدام
فإن قلت يلزم من أخذ المقدورات في تعريف القدرة الدور قلت
سنعرف جوابه عند التعرض لتعريف العلم فإن قلت هلا اكتفى بالعلم
مخصصا لتوقف القدرة على وفقه قلت ستعرف جوابه إن شاء الله
تعالى في محله فإن قلت فهل بين هذه التعلقات ترتب زماني
قلت أما بحسب التعلق الأزلي القديم فلا ترتب كما لا يخفى وأما بحسب
التعلق التنجيزي الحادث فالترتب بين تعلق العلم وبين تعلقي الإرادة
والقدرة ممكن وأما بين تعلقي الإرادة والقدرة فلا يتصور الترتيب
إلا بحسب اعتبار العقل لا بحسب الخارج والا لزم تأخر المراد عن أن
تعلق الإرادة به وهو ممنوع لما ستعرفه إن شاء الله تعالى وإفراد هذه
الصفات بالذكر مع تعرضه بعد هذا للقادر وبقية المشتقات الآتية
صريح في أنها زايدة على الذات الا كما يقوله المعتزلة من نفي القدرة
وقادريته تعالى عندهم إنما هي بذاته لا بصفة زايدة على ذلك وقد مر
بيان فساده وأنها غير متحدة بذاته تعالى والا لزم اتحاده تعالى بها
فيكون الكثير عين القليل أو الكل عين جزيه وهو لا يعقل وبيان أن
القدرة والذات حقيقتان اثنتان فلو اتحدتا أي صارتا واحدا لزم
ما ذكر بالضرورة احتج المعتزلة على امتناع كون الباري تعالى قادرا
بقدرة زايدة على ذاته بأنه لو كان كذلك لما كان قادرا على خلق الأجسام
واللازم باطل وفاقا بيان الملازمة من وجهين أحدهما أن عدم
صلوح قدرة العبد لخلق الأجسام حكم مشترك لا بد له من علة مشتركة
وهي لا كونهما قدرة فلو كان للباري أيضا قدرة لكانت كذلك وثانيهما
أن قدرة الباري تعالى على تقدير تحققها إما أن تكون مماثلة لقدر العباد
فيلزم أن لا تصلح لخلق الأجسام لأن حكم الأمثال واحد وإما أن تكون
مخالفة لها وليست تلك المخالفة أشد من مخالفة قدر العباد بعضها
لبعض ومع ذلك لا يصلح شي منها لخلق الأجسام فكذلك التي تخالفها
فهذا القدر من المخالفة وأجيب بأنا لا نسلم بأنه لا بد للحكم
المشترك

المشترك من علة مشتركة بل يجوز أن يعلل بعلل مختلفة إذ لا يمتنع اشتراك
المختلفات في لازم واحد فها هنا يجوز أن يعلل عدم صلوح قدر العباد لخلق الأجسام
بخصوصياتها ولو سلم فلا نسلم أنه لا مشترك بينهما سوى كونهما قدرة لجواز
أن يكون أمرا أخص من ذلك بحيث يشمل قدر العباد ولا يشمل قدرة الباري
ولا نسلم أن مخالفة قدرة الباري لقدر العباد ليست أشد من مخالفتها
فيما بينها لجواز أن تنفرد بخصوصية لا توجد في شي منها فتصلح لخلق
الأجسام دونها تنبيه اعلم أن للقدرة عند المحققين
بالمقدور تعلقين معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور بالفعل بل هو
تمكن من القادر لإيجاده لوقته أو تركه فيه وهذا التعلق لازم للقدرة
قديم بقدمها ونسبته إلى الضدين على السوا وتنجيزي يترتب عليه وجود
المقدور أو عدمه لوقته وجوده أو عدمه وتوقيته التأثير دليل على
أنه أراد الثاني لا الأول تتمة على طريقة الماتريدية القايلين
بزيادة صفة التكوين على القدرة ينبغي حذف ما يفيد التوقيت وإرادة
الأول على ما ستقف عليه بعد إن شاء الله تعالى ثم عطف على الوجود
أيضا بحرف العطف الساقط للضرورة قوله وواجب له تعالى إرادة
ويرادفها المشيئة عندنا قال السعد وهي صفة قديمة لله تعالى
تقتضي تخصيص الممكنات بوجه دون وجه وفي وقت دون وقت وعلم من
عطفها على القدرة مغايرتها لها وعدم إغنا القدرة وذلك لوجهين
أحدهما أن الممكنات نسبتها إلى قدرته تعالى على حد السوا فلو اختصت
بوجود بعضها دون بعض لزم العجز وثانيهما أن القدرة شأنها التأثير
بالإيجاد أو الإعدام والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو
لتوقف الإيجاد على الترجيح من حيث هو ترجيح فإذن لا بد لتخصيص
بعض الممكنات بالوقوع دون مقابله من صفة أخرى تصلح له وليس
الصالح له إلا صفة الإرادة إذ لا يلزم نقص في قولنا أراد الله تعالى
وجود هذا الممكن ولم يرد وجود هذا الممكن الآخر بل أراد عدمه بل
ذلك دليل على غاية الكمال فإن تصرفه جل وعلا في الممكنات بمحض
الإرادة والاختيار لا باعث على شي منها ولا إكراه ولا إجبار كما
قال تبارك وتعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار ولو قلت قدر الله
تعالى على هذا الممكن الموجود ولم يقدر على مثله لكان فاسدا لما فيه
من لزوم نقيصة العجز وأما ساير الصفات كالعلم والكلام والسمع
والبصر فلا يصح التخصيص بها لأن التخصيص تأثير وهذه
الصفات ليست موثرة في متعلقاتها انتهى وأقول أما نسبة
القدرة إلى الكل فشي ظاهر لم ينكره أحد وأما كون تعلق العلم تابعا

١

ارادة

للوقوع فاعلم ان العلم عندهم اما فعلي وهو سبق صورة المعلوم الي العالم فتكون
تلك الصورة العقلية سببا لوجودها في الاعيان كما نعقل شكلا ثم نجعله
موجودا واما انفعالي وهو استفادة الصورة العقلية من الموجود واما لا
فعلي ولا انفعالي كما في علمه تعالي اذا علمت هذا فمعني كون العلم تابعا للوقوع
ان العلم انما يتعلق بوقوع شي معين لانه في نفسه كذلك والا كان جهلا
واصحابنا وان منعوا التبعية للوقوع في العلم الفعلي للقطع بان احدنا
يتصور امرا من الامور ويصدق بتضمنه لمصلحة من المصالح فيفعله
الا انهم قد جزموا القول باستوا نسبة العلم الي الضدين كالقدرة وان
العلم بالمصلحة لا يكون داعيا الي الفعل ما لم تحصل الحالة المعلومة
بالوجدان المسماة بالارادة ونبهوا علي ذلك بانه لا شي من افعاله
تعالي الا ويمكن تصوره علي وجه احسن من وقوعه علي ما هو عليه
تخصيص من غير مخصص ومما نبه علي ذلك انا كثيرا ما نتصور
امرا ونعلم ان فيه مصلحة لكنا لا نفعله لكسل او مانع او لحياء او رادع او
لخوف لكن ما لم يحصل لنا المعني المسمي بالارادة علي ان رعاية المصلحة
في فعله غير لازمة ولا مطردة اذ له تعالي فعل الاشيا علي خلاف
علمه بما فيها من المصلحة كما صرح به في الاذكار وغيره فلا يجوز ان يكون
علم ما في الفعل بما في الفعل من المصلحة مرجحا له للزوم تخلفه فيما
يفرض خلوه عنها من الافعال علي ان العلم بالمصلحة ان كان موجبا لذلك
الفعل لزم كونه تعالي موجبا للزوم العلم بالمصلحة لذاته تعالي وقد
تقرر بطلان كونه تعالي فاعلا بالايجاب وان لم يكن موجبا له لزم ان لا يوجد
لما تقرر بين الجمهور من ان الشي لا يوجد من الفاعل ما لم يجب منه وما لم
يجب منه ما لم يوجبه وبالجملة فبعد تسليم ان الله تعالي قادر
بمعني انه يصح منه الفعل والترك ينبغي ان لا يتوقف عاقل في ان علمه
بوجه المصلحة لا يكفي في فعله والا لزم الايجاب فيه فان هذا العلم
لازم لذاته لا يفارقه قطعا والا لزم تجهيله تعالي عنه علوا كبيرا
ولهذا الزم الفلاسفة القول بالايجاب مع اعترافهم بان ايجاده تعالي
للعالم علي النظام المشاهد تابع للعلم بوجه الكمال فيه فان قيل
لم لا يجوز ان تكفي صفة القدرة من غير احتياج الي اثبات الارادة وذلك
بان يكون لصفة القدرة تعلقات ثلاثة احدها ازلي وهو صحة
الفعل والترك والثاني متجدد وهو تخصيص احد المقدورين بالوقوع
علي وجه مخصوص والثالث متجدد ايضا وهو التاثير والايجاد بالفعل
فمن تعلقاته ثلاثة تكفي فيها صفة القدرة من غير احتياج الي
صفة اخري ولا الي داع او مرجح اخر قلنا كثيرا ما يكون احد

قادرا

قادرا علي الفعل او الترك المشتمل علي المصلحة ولم يفعله ما لم تحصل له الحالة المعلو[مة]
بالوجدان المسماة بالارادة هذا ما اشار اليه بعض المتاخرين وفيه نظر
فان قلت يرد علي القول بالارادة انه ان جاز تعلق الارادة بكل واحد
من الضدين بدلا عن الاخر فتعلقها باحدهما معينا ترجيح بلا مرجح وان لم
يكن ذلك بل كان تعلقها باحدهما مقتضي ذاتها فالمريد غير قادر علي
الفعل بالمعني المتقدم ذكره اعني صحة الفعل والترك اذ قد وجب وجود
احد الضدين منه لا وجوبا مترتبا علي تعلق ارادته بل لم يجز منه الا وقوع
هذا الضد قلت اورده بعض المتاخرين واجاب عنه
بان غاية ما يمكن ان يقال فيه ان تعلق الارادة باحد الضدين لذاتها
لا بمعني ان ذاتها تقتضي التعلق به البتة بل بمعني انها لا تحتاج في
ذلك الي مرجح غير ذاتها بداهة ان الهارب من السبع مثلا لا يريد احد
الطريقين المتساويين من كل وجه لمرجح والعطشان لا يريد احد
القدحين كذلك لمرجح والجوعان لا يريد احد الرغيفين كذلك لمرجح
وهذا خاصة الارادة فلا يجوز مثله في القدرة اي لما مر انتهي وسنبينه
اليه في شرح المقاصد وسياتي في مبحث التعلق وربما يفهم من عدم
الارادة من الصفات الازلية الثبوتية الواجبة القيام بذاته تعالي
وسكوته عن المشية المرادفة لها عندنا مخالفة من زعم ان المشية
قديمة والارادة حادثة قائمة بذاته ومن زعم ان معني ارادة الله
تعالي فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ومعني ارادته فعل غيره
انه امر به كيف وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات
ولو شا لوقع ومن زعم انه تعالي موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار
كالفلاسفة ومن زعم انه مريد لا بصفة زائدة علي ذاته تعالي كالنجارية
ومن زعم انه تعالي مريد بارادة حادثة لا في محل بل قائمة بذاتها كبعض
المعتزلة ومن زعم ان ارادته حادثة في ذاته كالكرامية والدليل
لنا علي ما ذكرنا الايات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية له
مع القطع بلزوم قيام صفة الشي به وامتناع قيام الحوادث بذاته
تعالي وايضا انتظام العالم ووجوده علي الوجه الاوفق الاصلح دليل علي
كونه صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا
بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة
والله اعلم واشار بقوله وغايرت الي الارادة بمعني باينت وخالفت
لا بمعني انفكت لما سياتي من امتناع الانفكاك علي الصفات بعضها
عن بعض امرا نفسيا وهو اقتضا فعل غير كف مدلول عليه كف
فتناول الاقتضا اي الطلب الجازم وغير الجازم لما ليس بكف ولما هو

كف مدلول عليه بكف وشله مرادفه كاترك وذر بخلاف المدلول عليه بغير ذلك
كلا تفعل فانه ليس بامر واما مغايرتها له بمعني القول النفسي المقتضي لفعل
فح نفي غاية الظهور الي الرد علي الكعبي وكثير من معتزلة بغداد حيث قالوا
ان ارادته تعالي لفعله هو علمه به وكونه غير مكره ولا ساه ولفعل غيره
هو الامر به حتي ان ما لا يكون مامورا به لا يكون مرادا له اصلا واما اولا فلا خفا
في ان هذا موافقة للفلاسفة في نفي كون الواجب مريدا اي فاعلا علي سبيل
القصد والاختيار واما ثانيا فهو مخالف للنصوص الدالة علي ان ارادته
تتعلق بشي دون شي وفي وقت دون وقت وعلمه تعالي غير مكره ولا ساه
نسبته الي الموجودات كلها علي حد سوا لا اختصاص لبعضها بعض دون بعض
واما ثالثا فلانه قد امر العباد بما لم يشاء منهم قال الله تعالي يريد الله
بكم اليسر ولا يريد بكم العسر انما قولنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
ولو شاء ربك ما فعلوه ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا الي غير ذلك
مما لا يحصي وتقرير هذا الثالث من وجهين احدهما انه تعالي امر بما علم امتناعه
كايمان من علم تعالي موته علي الكفر والممتنع غير مراد بالاتفاق منا ومنهم وثانيهما
ان الامر لو كان هو الارادة لوقعت المامورات كلها لان الارادة تخصص
الفعل بحال حدوثه واذا لم يوجد الفعل لم يحدث فلا يتصور تخصيصه
بحال حدوثه ويرده بشقيه ما اشار اليه الاسنوي في شرح منهاج
الاصول من ان المعتزلة التزموا ان الله تعالي يريد الشي ولا يقع ويقع
ولا يريده وما صرح به الاصفهاني في شرح المحصول من انه منقوض بالطلب
فان الكافر هو الذي علم الله موته علي الكفر مطلوب ايمانه علي ما تقرر ولا
نشك ان ايمان هذا الشخص والحالة هذه محال مع انه مطلوب وطلب المحال
محال فوجب ان لا يكون ايمان هذا الشخص مطلوبا وهو باطل فان منعت
المقدمة القائلة طلب المحال محال ادعينا البداهة ومنعنا المقدمة
المقدمة القائلة ان ارادة المحال محال وانكان فيه ما يتامل وستمر بك
في مبحث المتعلقات والافعال ادلة اخر واما الاعتراض علي مذهب
الكعبي والنجار من ان ارادته تعالي كونه غير مكره ولا ساه بانه
يوجب كون الجماد مريدا ابليس بشي لانه انما يتيسر لكن الارادة الازلية
خاصة وغايرت ايضا الارادة الازلية علما ايا زليا كانت وسيأتي
بيان حقيقتها او حادثا ولما لم يقصد افراد حقيقته منه معينة بحيث
يختلف مفهومه تغيرنا وتنكيرا اورده بلفظ النكرة ومقصوده بهذا
الرد علي الفلاسفة القائلين بان ارادته تعالي هي علمه بوجه النظام
ويسمونه عناية ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالي بالكل
وبما يجب ان يكون عليه الكل حتي يكون علي احسن النظام فعلم الاول

بكيفية

١١٧

بكيفية الصواب في ترتيبه وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث
قصد ولا طلب من الاول الحق وحاصله ان العناية عندهم
علي ما في شرح المقاصد هي تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الي الابد
في علم السابق علي هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية
التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات
قالوا وهذا هو المقتضي لافاضة ذلك النظام علي ذلك الترتيب
والتفصيل اذ لا يجوز ان يكون صدوره عن الواجب وعن العقول المجردة
بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا علي سبيل الجزا ولان العلل
العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة فتقدم حوابي اثبات هذه
العناية بنفي ما نسميه الارادة وقد عرفت مرادهم باحاطة علم الله
تعالي بالكل وانها ليست الا وجود الكل ووجه الرد ان نسبة العلم الي جميع
متعلقاته واحدة فلا يصلح للتخصيص فتعين انما هو بصفة الارادة
والرد علي المحققين من المعتزلة القائلين بان ارادته تعالي هي علمه
بما في الفعل او الترك من المصلحة ورد مذهبهم بان الارادة لو كانت
هي العلم بما في الفعل او الترك من المصلحة لما وقع الفعل الاختياري بدونه
ضرورة واللازم باطل لان العطشان يشرب احد القدحين والهارب
يسلك احد الطريقين من غير شعور بمصلحة راجحة في فعل هذا وترك
ذلك عند فرض التساوي في نظر العقل وبالجملة فيكون ما سمي بلفظ
الارادة مغايرا للعلم والشعور بالمصلحة في الفعل او الترك مما لا ينبغي
علي العاقل والعارف بالمعاني والاوضاع وسياتي وجه رده بغير هذا ايضا
قال سعد الدين تمسك اصحابنا بان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع دون
بعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استوا النسبة الذاتية الي الكل
لابد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص
وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الي امر وتلك الصفة هي المسماة
بالارادة وهو معني واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر
الصفات شانه التخصيص والترجيح لاحد طرفي المقدور من الفعل
والترك علي الاخر قال وينبه علي مغايرتها للقدرة ان نسبة القدرة
الي الطرفين علي السوا بخلافها وللعلم ان مطلق العلم نسبته الي الكل
علي السوا والعلم بما فيه من المصلحة او بانه سيوجد في وقت كذا سابق
علي الارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتاخر عنها وفيه نظر اذ
قد لا يسلم الخصم سبق العلم بانه يوجده في وقت كذا علي ارادته ذلك
والا تاخر علمه بوقوعه ح لا عن ارادته الوقوع حالا وبانما ان العلم
تابع للوقوع فمعناه انه يعلم الشي كما يقع وان المعلوم هو الاصل

في التطابق لانه مثال وصورة له لا بمعنى تاخره عنه في الخارج البتة قال
والحق ان مغايرة الحالة التي نسميها بالارادة للعلم والقدرة وساير
الصفات ضرورية تتبين تقدمها وزيادتها على الذات بمثل ما مر في
العلم والقدرة و غايرت ايضا الارادة الازلية الرضي اي رضاه
تعالى تأكيد عوض عن مضاف اليه على راي كوفي وفسر بعضهم بالارادة
من غير اعتراض قال ويرادفه المحبة وعليه فيكون اخص من الارادة
الاعم اذ هي تتعلق بالاعتراض على فاعله كالايمان وبما يتوجه على
فاعله الاعتراض كالكفر والاخص غير الاعم وفسر المواقف بترك
الاعتراض كما فسر المحبة ايضا بانها ارادة لا يتبعها تبعة وعليه
فمغايرة الرضي للارادة المرادفة للمشية بينة لتباين معنيهما بالمغايرة
المحبة لها لكون معنى المحبة اخص تلبث ولعل مراد الاول بمرادفة
المحبة للرضي مسما وانما له فلا ينافي ما فهم من الثاني من تخالف مفهوميهما
فليتامل خاتمة في ما تقدم بيان للمحبة القديمة واما
المحبة الحادثة فهي الميل النفسي الى الشي بكمال ادرك فيه بحيث يحملها على
ما تقرب اليه انتهى قاله القاضي وتنسب الى القدرة الحادثة واما الارادة
الحادثة فهي وان كان معناها واضحا عند العقل غير ملتبس بغيره
وعسرت معرفتها بكنه الحقيقة لا يبعد ان يعبر عنها بما ينبيه تصورها
كان يقال هي صفة في الحي الحادث يتاتى له بها تخصيص احد طرفي المقدور
بالوقوع في وقت دون وقت بدلا عن الاخر وهي تغاير الشهوة كما انه
يقابلها وهي الكراهة تغاير النفرة ولهذا قد يريد الانسان ما لا
يشتهيه كشرب دوا كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده كاكل
طعام لذيذ يضره ومذهب اهل السنة صحة وجود الارادة بدون
اعتقاد النفع او الميل التابع له فلا يكون شي منهما لازما فضلا عن
ان يكون نفسها كما ذهب اليه المعتزلة وذلك كما يأتي من ترجيح
الهارب احد الطريقين المتساويين من الوجوه والجايع احد الرغيفين
كذلك فان ذلك بالضرورة ليس الا لمحض الارادة من غير رجحان واعتقاد
نفع لذلك لاحد على مقابله وصحة تعلقها بما لا يكون مقدورا للحيوان
لجواز كونها صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شانها الترجيح
والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا صح ارادة الحياة والموت وصح
تعلقها بالارادة والكراهة والعكس وصح الفرق بينهما وبين الشهوة بان
الارادة قد تتعلق بالارادة وبالكراهة بان يريد الانسان ارادته
لشي او كراهته له وكذا الكراهة ولا يلزم منه كون الشي مرادا ومكروها
معا لان ارادة الكراهة وكراهة الارادة لا توجب ارادة المكروه وكراهة

المراد



المراد وهذا بخلاف الشهوة فانه لا معنى لاشتهاء الانسان شهوته لشي الا بمعنى
الارادة كما اذا قيل لمريض اي شي تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي وكذا النفرة
لا تتعلق بالنفرة تتمة ذهب الاشعري وجمهور اتباعه الى
ان ارادة الشي نفس كراهة ضده وذهب القاضي والغزالي
الى انها غيرها احتج الاشعري بانها لو كانت غيرها لكانت اما مماثلا لها
او مضادا او مخالفا والكل باطل اما الملازمة فلان المتغايرين ان
استويا في صفات النفس اعني ما لا يحتاج الوصف بها الى تعقل امر زايد
كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود والشيئية له بخلاف الحدوث
والتحيز ونحوه فمثلان كالبياضين والا فان تنافيا بانفسهما فضدان
كالسواد والبياض والا فمتخالفان كالسواد والحلاوة واما بطلان
اللازم فلانهما لو كانا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر
لزوما وفسادا ولو كانا خلافين جاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر ومع
خلافه لان هذا شان المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها
الذي هو الحموضة ومع خلافها الذي هو الرايحة فيلزم جواز اجتماع
ارادة الشي مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد
واجيب بان عدم الاتحاد لا يستلزم التغاير ليلزم احد الامور
الثلاثة سلمناه لكن لا نسلم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الاخر لجواز
ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر او ضدين
لامر واحد كالشك للعلم والظن فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع
الضدين وعورض بان شرط ارادة الشي وكراهة المشعور به ضرورة
وقد يراد الشي او يكره من غير شعور بضده فارادة الشي لا تستلزم كراهة
ضده فضلا عن ان يكون نفسها على تقدير المشعور بالضد بمعنى انها
نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشي بشرط
ثم القايلون بالتغاير اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي والغزالي
الى ان ارادة الشي تستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها
بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين
بالضدين متضادان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لا
يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة كما في كثير من الامور المشعور بها ولجواز
ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه ارادة على السوية او مع ترجح
احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا لو صح ما ذكر لكان كراهة
الشي مستلزمة لارادة ضده المشعور به فيلزم من ارادة الشي الذي
له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد اخر ومرادا لكونه ضد
المكروه ولا مخلص الا بتغاير الجهتين او تخصيص انه على بابه ضد

واحد واذا جاز ذلك فيجوز ارادة كل من الضدين بجهة لا يصلح في معرض ابطال الحكم
من القاضي بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروها ايضا بجهة
وانما يصلح في معرض الجواب كما ذكرنا حتى لو دفع بانكم تحملون متعلق الارادة
مقارنا لها فيلزم من ارادة الضدين اجتماعهما كان كلاما على السند مع انه
ضعيف لان القول بان متعلق الارادة الحادثة لا يكون الا مقدورا
للمريد مقارنا للارادة حتى لا يتعلق بفعل الغير بالمستقبل ويكون
ذلك من قبيل التمني دون الارادة مخالف للغة والعرف والتحقيق
انتهى كلام السيد ملخصا بعضه وقوله **كما** صفة مفعول مطلق اي
غايرت الارادة الامور المذكورة من الامر والعلم والرضى مغايرة كائنة
كالتغاير الذي **ثبت** عند اهل السنة من علماء هذا الفن على ما مر بيانه
في كل منهما مفصلا وهو وان كان تكلفا غير محتاج اليه لا يخلو عن اشارته
الى خلاف في ذلك الحكم كما ينكشف على الذوق السليم وتلخيص المسئلة انه
اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه مريد وشاع ذلك
في كلام الله تعالى وكلام الانبياء ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار
لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة الطرف الاخر فكان المختار
ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده
لكن كثر الخلاف في معنى ارادته تعالى فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات
قائمة به على ما هو شان سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة
زائدة قائمة لا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند
ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هي كون الفاعل غير مكره
ولا ساه وعند الفلاسفة العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته
لفعله تعالى العلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة
هي العلم بما في الفعل من المصلحة والله اعلم ثم عطف على الوجود قوله
وواجب لله تعالى **علمه** وهو صفة ازلية تنكشف المعلومات عند
تعلقها بها كانت المعلومات موجودة او معدومة ومن محالات كانت او ممكنة
قديمة كانت او حادثة متناهية كانت او غير متناهية جزئية
كانت او كلية وبالجملة جميع ما يمكن ان يتعلق به العلم فهو معلوم
لله تعالى وسياتي تحقيقه في مباحث التعلق ان قيل يلزم الدور لاخذ
المعلومات المشتقة من العلم في تعريفه قلنا يمكن دفعه بان المراد
بالمعلوم ما يمكن ان يتعلق به العلم الازلي القديم او بان المراد بالمعلومات
المدركات وهي لا تتوقف الا على العلم بمعنى الادراك لا بمعنى الصفة
الازلية القائمة بذاته تعالى او بانه تعريف لفظي والتعاريف اللفظية
لا تخلو عنها الادوار كما هو مبين في محله فان قيل ان ذكر الانكشاف

مشعر



مشعر بسبق الخفاء وهو محال على الواجب تعالى قلت غايته انه تسامح مبني على
ظهور المراد وهو مشاهدة الذات تلك المدركات على ما هي عليه بهذه
الصفة فان قلت هلا عدلت عنه لما لا تسامح فيه قلت لم اعدل عنه
لوجهين احدهما انه للسعد وناهيك به في وجوب الاتباع خصوصا في مثل
هذا وثانيهما ما قاله بعض الاذكياء من انه قل ان يوجد للعلم تعريف سالم عن
الخدش قال بعضهم وهذا التعريف مبني على ما ذهب اليه الماتريدية من ان
العلم صفة ذات تعلق واما على ما قاله الاشاعرة من ان العلم صفة توجب
تمييزا في المعاني لا يحتمل النقيض فالمناسب ان يقال في علمه تعالى انه صفة
ازلية توجب التمييز بين الاشياء انتهى اقول وفيه نظر بيناه بتعليق
الفرائد وخرج بتقييد الازلية الحادث المسبوق بالعدم وهو علم المخلوق
ومراتبه ثلاث الاولى ما يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد للعلم و
حصوله للضروريات يكون بالحواس الظاهرة والباطنة كما يستفاد من حس
اللمس ان هذه النار حارة فتستعد النفس للعلم بان كل نار حارة وعلى
هذا القياس وللنظريات يكون بالضروريات بان تترتب فتكتسب النظريات
والثانية العلم الاجمالي كمن علم مسئلة تغفل عنها ثم سئل فانه يحضره
الجواب في ذهنه دفعة من غير تفصيل وحقيقته حالة بسيطة اجمالية
وهي مبدا التفاصيل المركبة والثالثة العلم التفصيلي وهو حضور صورة
المركب بحيث تعرف اجزاؤه متميزا بعضها من بعض ملاحظا كل منها على
الانفراد وذلك كما اذا نظرنا الى الصحيفة دفعة فلا شك انا نجد حالة
اجمالية من الابصار ثم انا حققنا النظر وابصرنا كل حرف حرف على الانفراد
حصلت لنا حالة اخرى مع ان الابصار حاصل فالاولى بمنزلة العلم الاجمالي
والثانية بمنزلة العلم التفصيلي فالحاصل في الاجمالي صورة واحدة
تطابق الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء على الانفراد وها هنا فوائد
الاولى انه دلت الادلة السمعية من الكتاب والسنة على ان محل العلم
الحادث هو القلب وان لم يتعين هو لذلك عقلا بل يجوز ان يخلقه الله
تعالى في اي جوهر شاء لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين انه ليس المراد
بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الروح الذي
به امتاز الانسان وظاهر كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكليات
هو النفس الناطقة المجردة وبالجزئيات هو المشاعر الظاهرة والبا طنة
الا ان المحققين منهم على ان محل الكل هو النفس الا انه في الكليات
يكون بالذات وفي الجزئيات بتوسط الالات اعني المشاعر وسيجيء بيان
ذلك في مبحث النفس الثانية لا خلاف في ان مناط التكاليف الشرعية
هو العقل حتى لا تتوجه على فاقديه من الصبيان والمجانين والبهائم

وسيجي ولا خفا ان لفظ العقل مشترك بين معاني كثيرة فذهب الشيخ الي ان المراد
به هاهنا العلم ببعض الضروريات اعني الكليات البديهية بحيث يتمكن
من اكتساب النظريات اذ لو كان غير العلم لصح انفكاكهما بان يوجد عالم لا يعقل
وعاقل لا يعلم وهو باطل ولو كان العلم بالنظريات وهو مشروط بالعقل
لزم تاخر الشي عن نفسه ولو كان العلم بجميع الضروريات لما صدق علي
ما يفقد بعضها لفقد شرطها من التفاتة او تجربة او تواتر او نحو ذلك مع
انه عاقل اتفاقا واعترض بمنع الملازمة فان المتغايرين قد يتلازمان
كالجوهر مع العرض والعلة مع المعلول وقد يمنع بطلان اللازم فان العاقل
قد يكون بدون العلم كما في النوم وهو ضعيف والاقرب ان العقل قوة
حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب
النظريات وهذا معني ما قال الامام رحمه الله تعالي انه غريزة يتبعها
العلم بالضروريات عند سلامة الالات وما قال بعضهم انها قوة بها
يميز بين الامور الحسنة والقبيحة وما قال بعض علما الاصول انه نور
يضي به طريق يبتدا به من حيث ينتهي اليه درك الحواس اي قوة حاصلة
للنفس عند ادراك الجزئيات بها يتمكن من سلوك طريق اكتساب
النظريات وهو الذي تسميه الحكما العقل بالملكة تلتبث فعلي
مذهب الشيخ يكون العقل التكليفي نوعا من العلم اخص من مطلقه
وعلي تفسيرها يصلح ان يكون لازما للنوع الخاص منها فليتامل الثالثة
اتفق القايلون بالعلم القديم علي انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة
واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ وكثير من المعتزلة الي ان العلم الواحد
لا يمتنع ان يتعلق بمعلومين وهذا هو المعني بقولهم يتعدد العلم
بتعدد المعلوم وذهب بعض الاصحاب الي انه لا يجوز وجعل الامام
الرازي الخلاف مبنيا علي الخلاف في تفسير العلم بانه اضافة فيكون
التعلق بهذا غير التعلق بذاك او صفة ذات اضافة فيجوز ان
يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف
ايضا هو التعلق بالمقصود علي التفصيل ومن جهة انه كثير فلا يكون
التعلق بالمجموع المجتمع علي الاجزا من هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزا
علي التفصيل وتوقف الامام في البنا بما يحل بسطه المطولات الرابعة
عند تعدد العلم لا خفا في جواز تعلق العلمين بمعلوم واحد وهل هما
مثلان فيه خلاف وتفصيل ذلك ان للعلم محلا هو العالم وتعلقا
هو المعلوم فاذا تعدد المحل كعلم زيد وعمرو بان الصانع قديم فالعلمان
مختلفان ان جعلنا اختصاص كل منهما بمحله لذاته واذا
تعدد متعلقهما فالعلمان مختلفان سوا كان اختصاص كل منهما بمحله

لذاته او لا وسوا كان المعلومان متماثلين كالعلم ببياضين او مختلفين كالعلم
بالسواد والبياض اذ لو كانا مثلين لم يجتمعا في محل واذا اتحد متعلقهما فالجمهور
علي انهما مثلان سوا اتحد وقت المعلوم او اختلف اما عند الاتحاد فظاهر
واما عند الاختلاف فلان اختلاف الوقت لا يوثر في اختلاف العلمين كما لا
يوثر اختلاف الوقت وتقدمه وتاخره في اختلاف الجوهرين واعترضه
الامدي بان الفرق ظاهر فان الوقت هاهنا داخل في متعلق العلم كالعلم
بقيام زيد الان وبقيامه غدا ولا خفا في اختلاف الكل باختلاف الجزء بخلاف
كون الجوهر في زمانين فانه خارج عنه وانما نظير ذلك العلم بالشي في وقتين
لا العلم بمعلومين مقيد بوقتين هذا والحق ان المعلوم اذا ما اختلف وقته
كان متعددا لا متحدا وان اتحاده مع تعدد العلم انما يتصور عند اختلاف
وقت العلم والظاهر انهما حينيذ مثلان او عند اختلاف محله وقد
سبق الكلام في انهما حينيذ مثلان او مختلفان والله اعلم ودخل
في قوله فيه سموعا انه تعالي ومبصرا تنبيها علي ان السمع والبصر نوعان
من العلم كما هو مذهب الاشعري وكذا نفيه وارادته ومراداته وخبره انه
لكن من حيث الانكشاف واختلاف جهة التعلق كاف في عدم اتحاد
الصفات مع ان اتحاد المتعلق لا يوجب اتحادها علي ما نسمعه في
مباحث السمع والبصر ان شا الله تعالي الخامسة علم من المتن زيادة
العلم كبقية الصفات علي ذاته تعالي خلافا لمن نفاها تمسكا بوجوه
الاول انه لو كان كذلك لزم حدوث علمه او قدم علمنا وكلاهما ظاهر
البطلان وجه الملزوم انه اذا تعلق علمنا بشي بخصوص
تعلق به علمه كان كل منهما علي وجه واحد وهو طريق تعلق العلم بالمعلوم
لا ان يكون علمه به بطريق تعلق الذات وعلمنا به بطريق تعلق العلم كما في
عالميته وعالميتنا واذا كان كلاهما علي وجه واحد وهو طريق تعلق العلم
بالمعلوم كانا متماثلين فيلزم استواوهما في القدم والحدوث والجواب
ان تعلقهما من وجه واحد لا يوجب تماثلهما لجواز اشتراك المختلفات
في لازم واحد ولو سلم فالتماثل لا يوجب تساويهما في القدم او الحدوث
لجواز اختلاف المتماثلات في الصفات كالموجودات علي راي المتكلمين
الثاني لو كان عالما بالعلم لكان له علوم غير متناهية لانه عالم بما لا
نهاية له والعلم الواحد لا يتعلق الا بمعلوم واحد والا لما صح لنا ان نعلم
كونه عالما باحد المعلومين مع الذهول عن علمه بالمعلوم الاخر ولجاز
ان يكون علمه الواحد قايما مقام العلوم المختلفة في الشاهد للقطع
بان علمنا بالبياض مخالف لعلمنا بالسواد ولو جاز هذا لجاز ان يكون
له صفة واحدة تقوم مقام الصفات كلها بان يكون علما وقدرة وحياة

وغير ذلك بل تقوم الذات تمام الكل ويستلزم نفي الصفات واذا لم يتعلق العلم الواحد
الا بمعلوم واحد لزم ان يكون له بحسب معلوماته الغير المتناهية علوم
غير متناهية وهو باطل وفاقا واستدلالا لا بما مر مرارا من ان كل عدد يوجد
بالفعل فهو غير متناه فان قيل فكيف جاز ان تكون المعلومات غير متناهية
قلنا لان المعلوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج والجواب انه لا يمتنع تعلق
العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو الى غير نهاية وما ذكر في بيان الامتناع
ليس بشيء لان الذهول انما هو عن التعلق بالمعلوم الاخر وعلمنا بالسواد
والبياض لا يختلف الا بالاضافة ولو سلم فقيام تمام علوم مختلفة
مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة له تمام صفات مختلفة
الجنس الثالث لو كان الباري تعالى ذا علم لكان فوقه عليم لقوله تعالى
وفوق كل ذي علم عليم واللازم باطل قطعا والجواب منع كونه على عمومه
والمعارضة بالايات الدالة على ثبوت العلم كما مر موجبه للتخصيص
جمعا بين الادلة وقوله ولا يجوز عقلا اطلاق علمه تعالى ان يكون مكتسب
لان العلم الكسبي لا يكون الا حادثا وعلمه جل وعلا قديم لا يتجدد وانما
قلنا ان الكسبي لا يكون الا حادثا لانه اما ان يفسر بالعلم الحاصل
عن النظر وهو الذي غلب اطلاق الكسبي عليه عرفا او بما تعلقت به
القدرة الحادثة كما هو معناه الاصلي وعلى كلا التفسيرين لا يخفى
تجدده وحدوثه فيستلزم اتصافه تعالى قيام الحوادث بذاته وسبق
جهله تعالى بما اكتسب علمه وهو محال واذا امتنع عقلا عليه الاكتساب
فلا يقال فيه ولا يجوز شرعا ان يطلق عليه انه مكتسب له تعالى
اذ كل ما امتنع اتصافه به تعالى عقلا امتنع شرعا ان يطلق عليه تعالى
ولا صفاته الذاتية اللفظ الدال عليه جملة استثنائية كما هو غير ملتبس
فان قلت فما تصنع بمثل قوله تعالى ولقد فتنا الذين من قبلهم
فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين وقوله تعالى ثم بعثناهم
لنعلم اي الحزبين احصى لما لبثوا امدا مما يوهم ظاهره اكتساب علمه تعالى
وتجدده وحدوثه قلت يجب القطع بان ظاهره غير مراد
وتاويله في كل بما يناسبه ويليق به فليس المراد من الاية الاولى انه
تعالى تجدد له بالفتنة علم بالصادق والكاذب من خلقه كيف وعلمه
جل وعز ازلي محيط بكل معلوم وعلى وفق علمه القديم واراداته النافذة
تجري الكائنات كلها الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وتاويلها ان
المراد الاخبار بانه تعالى يجازي المكلفين بما علمه منهم ازلا من خير او شر
فاطلق العلم على الجزاء المتاخر عنه ووقوع اماراته من خير او شر لان
وقوع ذلك كله على وفق علمه جل وعز وتسمية للجزاء بالعلم من باب

تسمية

تسمية المتعلق باسم المتعلق وهو مجاز شايع في اللسان والمراد بالفتنة
الامتحان بشدايد التكليف من مفارقة الاوطان ومجاهدة الاعداء وساير
الطاعات الشاقة وهجر الشهوات والملاذ وبالفقر والقحط وانواع المصايب
في الانفس والاموال ومصابرة الكفار على اذاهم وكيدهم وضررهم قال
العلامة الزمخشري عفى الله عنه والمعنى احسب الذين اجروا كلمة الشهادة
على السنتهم واظهروا القول بالايمان انهم يتركون لذلك غير ممتحنين بل يمتحنهم
الله بضروب المحن حتى يبلو صبرهم وثبات اقدامهم وصحة عقايدهم
وخلوص نياتهم ليتميز المخلص من غير المخلص والراسخ في الدين من المضطرب
والمتمكن فيه من العابد على حرف انتهى قلت وقضيته ان الصدق
مراد به الاخلاص والكذب عدمه وقال ابن عطية الصدق والكذب
على بابهما اي من صدق فعله قوله ومن كذبه انتهى وليس ببعيد فتدبره
وليس المراد من الاية الثانية انه تعالى تجدد له العلم باحصاء الحزبين
لما لبثوا من بعثهم وايقاظهم من نومهم وانما المراد انا بعثناهم اي ايقظنا
اصحاب الكهف من منامهم ليتعلق علمنا تعلقا حاليا باحصاء الحزبين
لما لبثوا مطابقا لتعلقه اولا تعلقا استقباليا على ما في القاضي وهو
اقرب او المراد انا ضربنا على اذانهم اي ارسلنا على اصحاب الكهف النوم ليظهر
لهم ويحصل ما تعلق علمنا به من ضبطهم مدة لبثهم فكانه قيل ليتفرع
على اذانهم ليضبط هولاء بعد تيقظهم وتنبههم من نومهم مدة لبثهم
في الكهف فيزدادوا ايمانا وهذا مبني لطيف على ما فيه من الزمخشري
وهو ارق فايدة اللام في هذه الاية واشباهها من الكتاب والسنة عند
المعتزلة القايلين بتعليل افعاله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا انتهى
لام التعليل وعند الاشاعرة النافين لتعليلها تسمى لام العاقبة
ولام الحكمة ولام الغاية والفايدة اي فعلنا كذا فترتب عليه فوايد
ومصالح غير باعثة على الفعل لكنها مترتبة عليه ترتب الاستظلال
مثلا على الشجر المغروس من غير ان يكون حاملا على غرسه وانما الحامل
عليه الانتفاع بثمرته على ان ابن عقيل الحنبلي قال انما نفى الاشاعرة
وجوب تعليل افعاله تعالى لا جوازه كذا نقله عنه الجلال في تعليقته
على بعض الكتب الستة وفيه نظر لصراحة كلامهم في نفي الجواز لا الوجوب
فليحرر فان قلت كما امتنع على علمه تعالى الاكتساب امتنع عليه
البداهة والضرورة فلاي شيء تعرضت له دونهما قلت قد يقال
الافاضة في الجواب اعلم ان المقترح قال ان الضروري يطلق على اربعة
معان احدها ما ليس بمقدور بالقدرة الحادثة ونقيضه المكتسب
وهو المقدور لها هنا وهذا المعنى لا يختص بالعلم بل يتناول حركة

ضرورية اي غير مقدورة بالقدرة الحادثة وثانيهما ما علم بغير دليل وثالثها
ما علم من غير تقدم نظر وهذان مختصان بالمعلوم ورابعها ما قارنه ضرورة
وحاجة كعلم الانسان بجوعه وألمه واعلم ان الممتنع عقلا اتصاف علمه تعالى
به من هذه الاقسام هو الاخير منها دون الثلاثة الاول منها لتقدم محالية
مدلولاتها واما اطلاق لفظ الضروري على علمه تعالى فممتنع مطلقا لايهامه
المعنى الاخير منها واما البديهي فهو ما لا يفتقر بضرورة ولا حاجة وهو
بهذا الاعتبار لا يمتنع اتصاف علمه تعالى به لكن امتنع اطلاق لفظه عليه
لاشعاره بالحدوث اذ يقال بدهة الشيء لامر اذا اتاها بغتة بغير
سابقة تشعر بمقدمات تغلب على الظن وجوده والحاصل ان العلم الحادث
ينقسم ثلاثة اقسام ضروري وبديهي وكسبي وقد مر لنا تحريرها صدر
هذا التعليق ولا يطلق واحد منها على علمه تعالى اذا تقرر هذا فالجواب
انه انما اقتصر على امتناع اطلاق الكسبي على علمه تعالى لمساواة الضروري
والبديهي له في علة حكمه وهي الاشعار بالحدوث فان قلت ان نظر
المتكلم اولا وبالذات للمعنى وثانيا وبالعرض للفظ والاطلاق فما بالك
تعرضت للثاني دون الاول قلت طلبا للاختصار وايثارا للمتوهم
اذ الاصل ان كل ما امتنع اتصافه تعالى به امتنع اطلاقه عليه دون
العكس الا ترى انه تعالى خالق كل شيء مع انه لا يطلق عليه تعالى خالق
القردة والخنازير ولا رازق الكلاب والمفسدين [illegible] وقوله واتبع
ايها الانسان سبيل اي طريق يذكر فيقال السبيل عبرته ويؤنث
فيقال عبرتها قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني
وسبحان الله وما انا من المشركين ويطلق على الطريق الحسي والمعنوي
وهو المراد هنا بقرينة اضافته الى الحق وهو الحكم المطابق للواقع وقد
مر بيانه صدر المقدمة واطرح عطف على اتبع اي الق عنك واترك
الريب جمع ريبة وهي تكملة وتتميم اذ حاصله اذا علمت وجوب القدرة
والارادة والعلم له تعالى وهو سبيل اهل الحق وطريقهم فاتبعه واطرح
عنك سبيل اهل الريب والشك والزيغ النافين لها كما علم مما مر وهذا
معلوم مما قبله اذ موضوع الكتاب لبيان ما يجب اتباعه او يجوز او
يمتنع والله اعلم ثم عطف على الوجود بالواو المحة وفقه المشتركة لفظا
ومعنى كما في نظايره السابقة فقال وواجب لله تعالى ايضا حياته
اي صفته الذاتية المسماة بالحياة وهي كما قال السعد صفة ازلية
توجب صحة العلم قال بعض بهذا فسرها جمهور اهل السنة والمعتزلة
اذ لو لم تكن صفة تقتضي هذه الصحة لكان اختصاصه تعالى بهذه
الصحة ترجيحا بلا مرجح ونقض اجمالا بانه لو كان صحيحا لزم ان يكون

اختصاص

اختصاص ذاته بهذه الصفة لصفة اخرى والا لزم الترجيح بلا مرجح فيلزم التسلسل
واجيب بان ذاته المخصوصة كافية في هذا التخصيص والاقتضاء
وذهب الحكماء وابو الحسين البصري الى ان حياته تعالى عين صحة اتصافه بالعلم
والقدرة فليس هناك الا الذات المستلزمة للعلم والقدرة لانتفاء الامتناع
قلت فقوله صفة كالجنس وقوله ازلية يخرج الحياة الحادثة
وقوله توجب صحة العلم يخرج ما عداها من القدرة وساير الصفات والمراد
من الايجاب الاستلزام لا ظاهره كما لا يلتبس وفسر بعضهم بالتصحيح وهو
بعيد فان قلت هلا قال يوجب العلم والقدرة قلت للاشارة
الى انه يكفي في التمييز الاقتصار على اظهر اللوازم في مقام عدم استقصائها
فان قلت ما السر في اقحام لفظ الصحة وهلا قال توجب العلم
قلت لان الحياة لا توجب العلم مطلقا كما في المجانين وكثير من
الحيوانات لا يقال الكلام في الحياة الازلية وهي موجبة للعلم لاستحالة
انفكاك هذه الصفات عن الذات العلية وانفكاك بعضها عن بعض
لانا نقول تحقيق الاستلزام ليس ذاتيا للحياة الازلية بل عارض
خارجي لها فليتأمل فان قلت هلا قال هي صحة العلم واسقط
قوله توجب قلت لئلا يكون تعريفا للشيء بلازمه مع انه مذهب
الحكماء وابي الحسين من المعتزلة ودليل وجوبها له تعالى وجوب اتصافه
تعالى بالعلم والقدرة والارادة وغيرها وهي لا يتصور ثبوتها بغير حي
وستفهم بالحجة ادلة اثباتها تتمة ان الاولى في الحياة الحادثة
المشار الى اخراجها بقيد الازلية كما مر اعلم انه قد اختلفت عبارات
الناس في تفسيرها لا من جهة اختلاف في حقيقتها بل من جهة عسر
الاطلاع عليها وعسر التعبير عنها الا باللوازم والآثار فمنهم من قال
هي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج والقيد الاخير
لتحقيق الماهية على ما هو راي البعض لا للاحتراز ومنهم من قال انها
قوة هي مبدا لقوة الحس والحركة ومنهم من قال هي قوة تتبع اعتدال النوع
ويفيض عنها ساير القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة ومعنى اعتدال
النوع ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة
بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع ثم لكل صنف
من ذلك النوع ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو اصلح بالنسبة
اليه ويسمى الاول اعتدالا نوعيا والثاني صنفيا والثالث شخصيا على ما هو
مفصل في مباحث المزاج فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع
الحيوان فاض عليه قوة الحياة فانبعث عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة
والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فتكون الحياة مشروطة

باعتدال المزاج ومبدأ لقوة الحس والحركة فتغايرهما بالضرورة وكذا تغاير
القوة الغاذية لوجودها في النبات بخلاف الحياة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان
الحياة مبدأ لقوة الحس والحركة لا نفسهما وان الغاذية في النبات والحيوان
حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك الحرارة مغايرة هذه لها واستدلوا
على مغايرة الحياة لقوة الحس والحركة والقوة التغذية الحيوانية بان
الحياة موجودة في العضو المفلوج للحيوان من غير حس وحركة وفي العضو
الذابل من غير اغتذا واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذا
لا يدل على عدم قوة التغذية لجواز ان توجد القوة ولا يصدر عنها
الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان القوة ما يصدر عنه
الاثر بالفعل بمعنى انا نريد ان القوة التي يصدر عنها بالفعل اثار الحياة
كحفظ العضو عن التعفن مثلا باقية والقوة التي يصدر عنها بالفعل الحس والحركة
والتغذية غير باقية فلا تكون هي هي على ما يشعر به كلام تلخيص المحصل
وليس معناه ان القوة اسم لما يصدر عنه الاثر بالفعل فانه ظاهر البطلان
كيف وقد صرح بان في العضو المفلوج قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن
الاحساس والحركة نعم يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان يكون مبدأ جميع
تلك الاثار قوة واحدة هي الحياة وقد تعجز عن البعض دون البعض لخصوصية
المانع لكن الحق ان مغايرة المعنى المسمى بالحياة للقوة الباصرة والسامعة
وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج الى البيان الثانية
هل تحقق المعنى المسمى بالحياة مشروط بالمزاج والبنية والروح الحيواني
او لا فذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحياة ليس مشروطا
باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني للقطع بامكان ان يخلقها
الله تعالى في البسايط بل في الجزء الذي لا يتجزى وذهب الفلاسفة
وكثير من المعتزلة الى هذا الاشتراط بناء على ما يشاهد من زوال الحياة
بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال
النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لسدة او شدة ربط يمنع
نفوذه ورد بان غايته الدوران وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث
يمتنع بدون تلك الامور واستدل بعض المتكلمين على امتناع كون
الحياة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان تقوم بالجزئين
من البنية حياة واحدة فيلزم قيام العرض باكثر من محل واحد وقد
تقرر بطلانه واما ان يقوم بكل جزء حياة وحينئذ اما ان يكون القيام
بكل جزء مشروطا بالقيام بالاخر فيلزم الدور او لا فيلزم الرجحان
بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد حقيقة الحياة لا يقال لم لا يجوز ان يقوم
بالبعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج لانا نقول فيكون الحي هو ذلك

البعض

خ
الحياة



البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية
المؤلفة وليس هذا من قيام العرض بمحلين على ما سبق او يقوم بكل جزء حياة
ويكون اشتراط كل بالاخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور
المحال او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حياة بالاخر من غير
عكس لمرجح يوجد في الخارج وان لم نطلع عليه لا يقال فحينئذ تكون
الحياة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت في الجزء الاخير من غير
شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحياة به بقيام الحياة بالجزء الاول
لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذي به تتحقق
البنية تنبيه المراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر
الاربعة وبالروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة
الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن
في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين وبالمزاج كيفية متوسطة
متشابهة حادثة حاصلة من تفاعل العناصر المجتمعة المتصغرة
الاجزاء بقواها المتكسرة سورة كل من كيفياتها الاربع وذكر المتوسطة
للاحتراز عن توابع المزاج كالالوان والطعوم والروايح لان معنى التوسط
ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها بمعنى ان
يستحر بالقياس الى الجزء البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في
الرطوبة واليبوسة واما ذكر التشابه بالقياس
الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة فللتحقيق دون الاحتراز عن
شيء اذ معنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من الاجزاء
المركبة والبسيطة للممتزج يماثل الحاصل في الجزء الاخر اي يساويه
في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء
المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذلك الهوائي
والارضي اذ لو اختلفت الكيفيات في اجزاء الممتزج وكان التشابه في
الحس لما كان هناك لشدة امتزاج الكيفيات العنصرية الباقية
على حالها بحيث لا يتميز عند الحس لما كان هناك فعل وانفعال
ولم تتحقق كيفية وحدانية بها يستعد الممتزج لفيضان صورة
معدنية او نباتية او حيوانية او نفس انسانية عليه بل كان
هذا مجرد تركيب وتجاور بين العناصر لا امتزاج لان الامتزاج
هو اجتماع العناصر بحيث يحصل منه الكيفية المتوسطة المتشابهة
والتركيب اعم من ذلك وكذا الاختلاط وقد يجعل مرادفا للامتزاج
كذا في الشفا ولو ذكر بدل التوسط والتشابه الملموسة لكفى
وحسن التحديد بجدانا لله السعيد ومما يجب له تعالى من الصفات

الذاتية صفة الكلام ومباحثها اشهر مباحث الفن حتى سمي باسمها على ما مر
واليها اشار بقوله كذا اي يجب له تعالى سمعا وجوبا مثل وجوب ذا المتقدم
من الصفات في الجملة وان اختلف طريق الوجوب اذ المشبه به طريق
وجوبه العقل والمشبه طريق وجوبه السمع كما يصرح به على ان
بعضهم اثبت القول بان طريق وجوبه العقل وسياتي بيانه الكلام ال
فيه عوض عن مضاف اليه اي كلامه وهو عند اهل الحق ليس من جنس الاصوات
والحروف بل صفة ازلية قايمة بذات الله تعالى منافية للسكوت
والافة كما في الخرس والطفولية هو بها امر ناه مخبر الى غير ذلك
يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية
فقران وبالسريانية فانجيل وبالعبرانية فتوراة فالاختلاف انما
هو في العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة
ولغات مختلفة تنبيــــه السكوت ترك التكلم مع القدرة
عليه والافة عدم مطاوعة الالات اما بحسب الفطرة كما في الخرس
او بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية ومن هنا
اورد على هذا انه انما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي
اذ السكوت والخرس انما ينافيان التلفظ لا المعنى النفسي واجيب
بان المراد بالسكوت والافة الباطنيان بان لا يدبر في نفسه التكلم
او لا يقدر على ذلك فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضداه اعني
السكوت والخرس واعلم انه لا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري
تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وقدمه وحدوثه فعندنا كلامه
ما مر وخالفنا في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم
من الحروف المسموعة الدالة على المعنى المقصود وان الكلام النفسي
غير معقول ثم قال جملة ورعاع نسبوا انفسهم للحنابلة ظلما
وغلوا واحمد ووجوه اصحابه برا منهم ومن مقالتهم والحشوية
ان تلك الاصوات والحروف مع توالبهما وترتب بعضها على البعض وكون
الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة
في الازل قايمة بذات الباري تعالى وتقدس وان المسموع من اصوات
القرا والمرئي من اسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى وكفى شاهدا
على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم
ان الجسم الذي كتب به القران فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه
كلام الله تعالى وقد صار قديما بعدما كان حادثا والمدارات الكرامية
ان بعض الشر اهون من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من
مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه

قايم

قايم بذاته تعالى وانه قول الله لا كلامه وانما كلامه قدرته وهو قديم وقوله
حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان ماله ابتدا ان كان قايما بالذات فهو حادث
بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة
والمعتزلة لما قطعوا بانه المنتظم من الحروف وانه حادث والحادث
لا يقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خلق الكلام في
بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام
الخلق والاختراع وجوزه جمهورهم ثم المختار عندهم وهو مذهب ابي هاشم
ومن تبعه من المتاخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقا حتى
ان ما خلق مرقوم في اللوح المحفوظ او كتب في المصحف لا يكون قرانا وانما
القران ما قراه القاري وخلقه الباري من الاصوات المتقطعة والحروف
المنتظمة وذهب ابو علي الجبايي ولده ابي هاشم المذكور الى انه جنس
غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف وبكتبها
ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل
لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينقص بنقصها ثم
لا يبطل ببطلانها والحاصل انه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة
قياسان احدهما ينتج قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفات الله تعالى
وهي قديمة والاخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات وهي حادثة
فاضطر القوم الى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة
امتناع حقية النقيضين فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله تعالى
والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات
والحروف والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الحشوية
والكرامية ثم لا نزاع بيننا وبين المعتزلة وهو في التحقيق عايد الى
اثبات الكلام النفسي ونفيه وان القران هو هذا المعنى النفسي او هذا
المولف من الحروف الذي هو كلام حسي والا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام
الحسي ولا لهم في قدم النفسي لو ثبت قال السعد وعلى البحث والمناظرة
في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القران ينبغي ان يحمل ما نقل عن مناظرة
ابي حنيفة وابي يوسف ستة اشهر ثم استقر رايهما على ان من قال بخلق
القران فهو كافر تنبيهــــان الاول استدل اصحابنا على قدم كلام الله
تعالى وكونه نفسيا لا لفظيا حسيا بوجهين احدهما ان المتكلم من قام به
الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل اخر للقطع بان موجد الحركة في جسم
اخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا
سمعنا قايلا يقول انا قايم نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام
بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو راي اهل الحق وحينية

فالكلام القايم بذات الباري تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من
الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة له ابتدا وانتها وان الحرف الثاني من
كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط بانقضايه وانه يمتنع اجتماع اجزايه
في الوجود وبقا شي منها بعد الحصول علي ما قد تقرر عندهم والحادث يمتنع
قيامه بذات الباري تعالى لما سياتي فتعين ان يكون هو المعني اذ لا ثالث
حتي يطلق عليه اسم الكلام وان يكون قديما لما عرفته وثانيهما ان كل من
يورد صيغة امر او نهي او ندا او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في
نفسه معاني ثم يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي وربما دل
عليها ايضا بالكتابة او الاشارة فتلك المعاني التي يجدها في نفسه
وتدور في خلده ولا تختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع
والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصولها في نفس السامع ليجري علي موجبها
هي ما يسمي بكلام النفس وحديثها وربما اعترفها ابو هاشم وسماها
بالخواطر ولا خفا في انه شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم الكلام
والقول علي المعني القايم بالنفس حتي كثيرا ما يقولون في نفسي كلام وقال
عمر رضي الله عنه يوم السقيفة زورت في نفسي مقالة اريد ان اقدمها
بين يدي ابي بكر القضية وقال الاخطل

ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان علي الفواد دليلا

وقد اجمعت الامة وتواتر النقل عن الانبيا عليهم الصلاة والسلام
انه تعالى متكلم وفي التنزيل ويقولون في انفسهم واذا ثبت ان الباري تعالى متكلم
وانه يمتنع قيام الكلام الحسي بذاته تعين ان يكون هو النفسي ولا يكون
الا قديما لما تقرر واعترض علي الوجه الاول من جانب المعتزلة بانه لو كان
المتكلم من قام به الكلام لما صح اطلاقه حقيقة علي المتكلم بالكلام الحسي
لانه لانقضايه ولا اجتماع لاجزايه حتي يقوم بشي ولو سلم فانه يقوم
بلسانه لا بذاته وايضا لما صح قول اهل العرف الامير يتكلم بلسان
الوزير والجني بلسان المصروع ومن جانب الحنابلة بان المنتظم
من الحروف قد لا يكون مترتب الاجزا بل رقميا كالقايم بنفس الحافظ
وكالحاصل علي الورقة او نحو الشمع من طابع فيه نقش الكلام وانما
لزم الترتب في التلفظ والقراة لعدم مساعدة الالة فالقران
الذي هو اسم للنظم والمعني جميعا لا يمتنع ان يكون قديما قايما بذات
الباري تعالى بهذا الاعتبار والجواب عنهما ان كون المتكلم من قام به
الكلام ثابت عرفا ولغة كما مر فيكون المنتظم من الحروف المسموعة
المترتب الاجزا الممتنع البقا الثابت ضرورة سند المنعيهما تمويه اما الاول
فلان المعتبر في اسم الفاعل وجود المعني لا بقاوه سيما في الاعراض

السيالة

السيالة كالتحرك والتكلم ولو سلم فيكفي التلبس ببعض اجزايه ولا يشترط القيام
بكل جزء من اجزا المحل كالسامع والباصر والذايق وغير ذلك ومعني التكلم بلسان
الغير القا الكلام اليه مجازا واما الثاني فلان الكلام في المنتظم من الحروف
المسموعة لا في الصورة المرسومة في الخيال او المخزونة في الحافظة او
المنقوشة باشكال الكتابة علي ان قيام الحروف والاصوات بذاته تعالى
ليس بمعقول وان كانت غير مترتبة الاجزا كحرف واحد مثلا واعترض
علي الوجه الثاني بان ذلك المعني الذي يجده الامر والناهي والمخبر والمستخبر
في نفسه يجوز ان يكون هو العلم بتلك الاحوال وارادتها واجيب
بان مغايرة ذلك المعني للعلم والارادة سيما في الاخبار والانشا الغير
الطلبي في غاية الظهور نعم قد يتوهم ان الطلب النفسي هو
الارادة وان قولنا اريد منك هذا الفعل ولا اطلبه في نفسي او اطلبه
ولا اريده تناقض وسياتي في فصل الافعال واستدل القوم علي
مغايرته للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه والارادة
بان السيد قد يامر العبد بالفعل ويطلبه منه ولا يريده وذلك
عند قصد اظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره لمن لامه علي تاديبه
وفي شرح المواقف انه اعترض علي هذا الوجه بان الموجود في هذه الصورة
صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما زعم كما لا ارادة قطعا
انتهي واجيب بان الامر فيهما تعبير عن الحالة الذهنية
والانكار لها مكابرة ورد عليه بان اللفظ انما يعبر به عما دل عليه
وضعا وهذه الصيغة موضوعة للطلب الخاص للمتكلم فان
اراد انها قد عبر عنها هاهنا عما وضعت فالمكابرة هو الاعتراف به لا الانكار
وان اراد انها ترجمة عن معني الطلب فلا بد ان يكون متصورا له فذلك
المعني المتصور له ليس له وجود عيني بالاتفاق ولا وجود ذهني عندنا
فكيف يعد كلاما نفسيا وان اراد انه ما لم تعرض له حالة باعثة علي التلفظ
بهذه الصيغة لم يتلفظ بها فلا يلزم ان تكون تلك الحالة كلاما نفسيا
بل هي ارادة امر تفهم منه المخاطب طلب المتكلم كما ذكره صاحب المواقف
قال بعض الافاضل وهذا الكلام بحذافيره عايد في صورة الاخبار عما ليس
في النفس وعما يعلم خلافه انتهي الثاني قد ظهر مما مر ان مبني وجهي
الاستدلال علي ثبوت صفة الكلام له السمع فضرورة الوجدان باطلاق
المتكلم عليه تعالى ووجود تلك المعاني المترجم عنها في النفس والمعني
هو السمع تخبط علي ما ستشير اليه بعد واما ضرورة فقد يرد اعتبارها
بانه اعتماد في اثبات قضية كلية علي وجه اثبات محسوسات جزيية
وهي انما توجد من العدد بان تتبع جميع الجزييات وهي انما توخذ من

احكام الاله فلا تؤخذ احكامه منها والا لزم الدور وبعضهم تمسك على ذلك
بالدليل العقلي على قياس ما ياتي في السمع والبصر وهو ان عدم التكلم ممن
يصح اتصافه بالكلام اعني الحي التام القادر نقص واتصافه باضداد
الكلام وهي الخرس او السكوت او الافة وهي على الله تعالى محال وان نوقش في
كونه نقصا بما سياتي بيانه سيما اذا كان مع قدرة على الكلام كما في السكوت فلا خفا
في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاعتراض
والجواب هنا بناؤهما في السمع والبصر تتمة في الكلام المعنوي
واعلم ان الكلام اللفظي مفسر عند القوم بالمنتظم من الحروف المسموعة
المتميزة واحترز بالمسموعة عن المكتوبة والمتخيلة وبالمتميزة عن اصوات
الطيور وهو ينقسم عندهم الى مهمل وموضوع والموضوع الى مفرد ومركب
والمفرد الى اسم وفعل وحرف والمركب الى تام يصح السكوت عليه والى غيره
وان اللفظ عندهم اعم من الحرف والكلام وقد يخص الكلام باللفظ المفيد
بمعنى ولا لفة على نسبة يصح السكوت عليها سوا كانت انشائية مثل نعم
وهل زيد قايم وليت زيدا نايم ونحو ذلك او اخبارية مثل زيد قايم
وسوا كانت اللفظ مقطعا مقصورا مثل ق او ممدودا مثل في وقوا
او مركبا من المقاطع كما ذكرنا وقد يخص اللفظ بما يتالف من المقاطع
فيقابله الحرف والمقطع وكذا يقال اجزا المركب الفاظ او حروف او مقاطع
فزيد قايم من لفظين وباذا من مقطعين وبازيد من مقطع ولفظ وزكي
في امر المخاطبة من مقطع وحرف وارض واخشوا من لفظ وحرف ويشكل
بمثل في وقوا فان كلا منهما مقطع ممدود ولفظ الا ان يقال انه من حرفين
صامت ومصوت واما مثل ق فمن مقطع مقصور ولفظ هو الضمير المستتر
اعني انت وهذا بخلاف في وقوا فان كلا من اليا والواو اسم ولا مستتر هناك
تذنيب قال الفارابي وابن سينا والامام وغيرهم رحمهم الله الحرف
الصامت مع المصوتة المقصورة يسمى مقطعا مقصورا مثل ل بالفتح او الضم
او الكسر ومع المصوتة الممدودة يسمى مقطعا ممدودا مثل لا ولو ولي وقد
يقال المقطع الممدود لمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل وبل
ومعلما ثلثه المقطع الممدود في الوزن فان قيل لا حاجة الى التفصيل
فان المقطع الممدود ليس الا مقطعا مقصورا مع ساكن بعده سوا كان مصوتا
مثل لا او صامتا مثل هل ولذا يقال ان المقطع حرف مع حركة او حرف متحرك
مع ساكن بعده والاول المقصور والثاني الممدود قلنا المقطع الممدود
بالاعتبار الثاني صامتان هما الها واللام في هل بينهما مصوتة مقصورة
هو فتحة الها وبالاعتبار الاول مجرد صامتة ومصوتة ممدودة وليس بينهما
مصوتة مقصورة على ما يراه اهل العربية من انه لا لام والف بينهما فتحة

وذلك

وذلك لان المصوتة الممدودة ليس الا اشباعا للمصوتة المقصورة فيكون
المقصور مندرجا في الممدود وجزا منه وهذا ما يقال ان الحركات ابعاض
حروف المد فلا يكون لا الا صامتا مع مصوتة ممدودة تنبيه
لا خفا في اختلاف انواع الحروف التسعة والعشرين الواقعة في لغة
العرب وما سواها مما يقع في بعض اللغات بحسب الماهية وربما
اختلفت افراد كل منها بعوارض مشخصة كاليا الساكنة التي
يتلفظ بها زيد الان او في وقت اخر ويتلفظ بها عمرو او غيره
متشخصة كاليا الساكنة او المتحركة بالفتحة او الضمة او الكسرة
مع قطع النظر عن اللافظ يكون افراد النوع الواحد اما متحدة في
السكون والحركة كاليائين الساكنين او المتحركين بالفتحة او الضمة
او الكسرة واما مختلفة كاليا الساكنة والمتحركة او المفتوحة والمضمومة
وربما عبر عن هذا بالتماثل والاختلاف بحسب العارض خاتمة
الحرف اما صامتة واما مصوتة والحركات الثلاث تعد عندهم من
الحروف وتسمى المصوتة والالف والواو من الضمة واليا من الكسرة
تسمى المصوتة الممدودة وهي المسماة في العربية بحروف المد لانها
مدار للحركات وما سوى المصوتة تسمى صامتات ويندرج فيه
الواو واليا المتحركتان او الساكنتان اذا لم يكن قبل الواو ضمة
وقبل اليا كسرة واما الالف فلا يكون الا مصوتا واطلاقها على
الهمزة باشتراك الاسم وليس المراد بالحركة والسكون ههنا ما هو
من خواص الاجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة
في الحرف الصامتة من امالته بمخرجه الى مخرج احدى المدات فالى
الالف فتحة والى الواو ضمة والى اليا كسرة ولا خلاف في امتناع
الابتدا بالمصوت وانما الخلاف في ان ذلك لسكونه حتى يمتنع
الابتدا بالساكن الصامتة ايضا ولذاته لكونه عبارة عن
مدة متولدة من اشباع حركة تجانسها فلا يتصور الا حيث
يكون قبلها صامتة متحركة وهذا هو الحق لان كل سليم الحس
يجد من نفسه امكان الابتدا بالساكن وان كان مرفوضا
في لغة العرب كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين من المصوتة
الا في الوقف مثل زيد وعمرو واذا كان الصامتة الاول حرف لين
والثاني مدغما نحو حويصة فانه جايز كما اذا كان الاول مصوتا
مبتدا به وعدم قدرة البعض على الابتدا بالساكن لا يدل على
امتناعه كالتلفظ ببعض الحروف فان ذلك لقصور في الالة
والاستدلال على الامكان بان المصوتة انما كان مشروطا بالصامتة

فلو كان الصامت مشروطا به في بعض المواضع كالابتدا لزم الدور وليس بشي
لان المصوت مشروط بان يسبقه صامت والصامت في الابتدا مشروط
بان يلحقه مصوت مقصور فيكونان معا ولا استحالة فيه وينقسم
الحرف باعتبار اخر الي آني وزماني لانه ان امكن تمديده كالفا فزماني
وان لم يمكن كالطا فآني وهو انما يوجد في اول زمان ارسال النفس كما
في طلع او في اخر زمان حبسه كما في غلط وما يقع في وسط الكلمة مثل
بطل يحتمل الامرين وعروض الآني للصوت يكون بمعني انه طرف له
كالنقطة للخط ومن الآني ما يشبه الزماني كالحا والخا ونحوهما
مما لا يمكن تمديده لكن يجتمع عند التلفظ بواحد منها افراد تماثلة
ولا يشعر الحس بامتياز بعضها عن بعض فيظن حرفا واحدا فايدتان
الاولي الصوت والحرف مع كونهما من الكيفيات المحسوسة والموجودات
الخارجية يحدثان بمحض خلق الله تعالي من غير توسط تاثير
لتموج الهوا والقرع والقلع كساير الحوادث وعند الفلاسفة
الصوت كيفية تحدث في الهوا بسبب تموجه المعلول للقرع
الذي هو امساس عنيف او القلع الذي هو تفريق عنيف بشرط
مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الما وقلع
الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة
بتموج الما تحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وليس الصوت
نفس التموج او نفس القرع او القلع علي ما توهمه بعضهم بنا علي
اشتباه الشي بسببه القريب او البعيد لان التموج والقرع
والقلع ليست من المسموعات قطعا بل ربما يدرك الاول باللمس
والاخيران بالبصر وقد يتوهم انه لا وجود للصوت في الخارج وانما
يحدث في الحس عند دخول الهوا المتموج الي الصماخ واستدل علي
بطلان ذلك بانه لو لم يوجد الا في الحس لما ادرك عند سماع جهته
ولا حده من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان
وجهة خارج الحس واللازم باطل قطعا لانا اذا اسمعنا الصوت
نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار من مكان قريب او بعيد
لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاتصال الهوا المتموج بها وتمييز
القريب والبعيد لاجل ان اثر القارع مثلا القريب اقوي من البعيد وان لم
يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادرك
الجهة التي علي خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد
اذنه اليمني ويجي الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسري ويعرف
انه جاء من يمينه مع القطع بان الهوا المتموج لا يصل الي اليسري الا بعد

الانعطاف

الانعطاف عن اليمني ولو صح الثاني لزم ان يشتبه الصوت بحسب القوة والضعف
والقرب والبعد فلم يميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وليس كذلك
ولهم تردد في مقام اخر وهو انه اذا وصل الهوا المتموج الي الصماخ فالمسموع
هو الصوت القايم بالهوا فقط او بالهوا الخارج ايضا والحق هو الاخير بدليل
ادراك جهة الصوت وحده من القرب والبعد فانه لو لم يقع الاحساس
به الا من حيث انه في الهوا الواصل الي الصماخ دون الخارج الذي هو مبدا
حدوث الصوت او وسطه لم يكن عند الحس فرق بين هذا وبين ما اذا
لم يوجد خارج الصماخ اصلا فلم تعرف جهته ولا قربه او بعده كما ان
اللمس لما لم يدرك الملموس الا من حيث انتهي اليه لا من حيث انه في اول
المسافة لم يميز بين وروده من اليمين او اليسار ولا من القريب
او البعيد فظهر ان في معرفة جهة الصوت وحده من القرب والبعد دلالة
علي المطلوب من جهة انها تدل علي ان هناك موجود وسبب ذلك علي ما
ذكروه انا بعد ما ادركنا القايم بالهوا الخارج عن الصماخ ايضا مسموع
وذلك علي ان هناك موجود وسبب ذلك علي ما ذكروه انا بعد ما ادركنا
الصوت عند الصماخ نتتبعه بتاملنا فيتادي ادراكنا من الذي
يصل الينا الي ما قبله من جهته ومبدا وروده فان كان يبقي منه شي
متاديا ادركناه الي حيث ينقطع ويفني وحينيذ يدرك الوارد وحده
وما يبقي من قوة امواج وضعفها ولذلك تدرك البعيد ضعيفا لانه
يضعف تموجه حتي لو لم يقف في المسافة اثر ينتهي بنا الي المبدا لم نعلم من
قدر البعد الا بقدر ما بقي لنا نيته قال الامام فخر الدين اختلفوا في انه
هل يعتبر في السمع وصول الهوا الحامل للصوت الي الصماخ فعندنا غير واجب
قال سعد الدين واستدل علي بطلان توقف السماع علي وصول الهوا
بوجوه الاول انه لو كان كذلك لما ادركنا جهة الصوت وحده من القرب
والبعد لان الواصل الا في الصماخ والجواب ما مر من ان المدرك الموقوف
ادراكه علي وصول الهوا ليس هو القايم بالهوا الواصل فقط كما في اللمس
بل البعيد ايضا كما في الابصار الثاني انا ندرك ان صوت المؤذن عند
هبوب الرياح يميل عن جهة الي خلافها والجواب ان ذلك انما يكون
عند امكان الوصول في الجملة وان لم يكن علي الاستقامة ولذا لا يخلو عن تشويش
السماع الثالث انا نسمع صوت من يحول بيننا وبينه صلب مع القطع
بامتناع نفوذ الهوا في المنافذ من غير ان يزول عنه ذلك التشكل الذي
هو اضعف واسرع زوالا من الرقم علي الما وقد صار مثلا في عدم
البقا واجيب بانه اذا لم يكن الحايل منافذا اصلا ولا يكون هناك
طريق اخر للهوا فلا نسلم السماع الا تري انه كلما كانت المنافذ اقل

كان السماع اضعف واما بقا الشكل فان اريد به حقيقة الشكل الذي يعرض
للهوا فيصير سببا لحدوث الكيفية المخصوصة فلا حاجة لنا الي بقايه لانه
من المعدات وان اريد به تلك الكيفية المسببة عنه المسماة بالصوت
والحرف فلا استحالة بل استبعاد في بقايه مع النفوذ في المضايق قال
سعد الدين والحق ان قيام تلك الكيفية المخصوصة الغير القار بكل جزء
من اجزا الهوا بعيد لان كل من في تلك المسافة يسمعها وبقا اجزا الهوا
مع فرط لطافتها علي تلك الهيية والكيفية مع هبوب الرياح ومع النفوذ في
منافذ الاجسام الصلبة مستبعد جدا وعند العقلا سعة والنظام لا بد
من الوصول وذلك انه اذا وجد بسبب الصوت في موضع تكيف الهوا الذي
في ذلك الموضع بذلك الصوت ثم اختلفوا فقيل ان ذلك الهوا يحرك الاهوية
حتي يصل الي ذلك العصب المفروش في مقعر الصماخ فيقرعه كقرع الطبل
فيدرك الصوت وقيل وهو المختار عندهم ان الهوا المجاور لهوا ذلك الموضع
يتكيف بمثل كيفية هوا ذلك الموضع ثم المجاور لذلك المجاور وكذلك في جميع الجهات
الي حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه ولا يسمعه الا السامع التي تقع
في تلك المسافة وتصل اليها تلك الاهوية بحسب دفع بعضها بعضا
وتمسكوا علي ذلك بوجوه الاول ان الصوت يميل مع هبوب الريح ولا يسمعه
من كان الهبوب من جهته لعدم وصول الهوا الي صماخه فلو لم يكن الهوا حاملا
له او لم يتوقف السماع علي وصول ذلك الهوا لما كان الامر كذلك الثاني
ان من وضع طرف انبوبة في فمه وطرفها الاخر في صماخ انسان وتكلم فيها
بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وما ذلك
الا لمنع الانبوبة وصول الهوا الحامل للصوت الي الصماخ الثالث انا نري
سبب الصوت كضرب الفاس علي الخشبة مثلا ويتاخر سماع الصوت
عنه زمانا يتفاوت بحسب تفاوت المسافة قربا وبعدا
فلولا ان السماع يتوقف علي وصول الهوا لما كان كذلك واجيب
عن الكل بان غايتها الدوران وهو لا يفيد القطع بالسببية فيجوز
ان يكون ميل الصوت مع الرياح واختصاص صاحب الانبوبة
بالسماع وتاخر السماع عن ضرب الفاس بسبب اخر فلا يدل علي توقف
السماع علي وصول هوا حامل للصوت قال سعد الدين والحق ان
هذه امارات ربما تفيد اليقين الحدسي للناظر وان لم تقم حجة
علي المناظر والله اعلم ثم عطف علي الكلام بحرف عطف محذوف
للضرورة قوله و**السمع** فاستفادة وجوبه له تعالي من التشبيه
مما يجب له تعالي في الجملة علي ما تقدم بيانه المستفاد منه وجوب
الكلام له تعالي علي ما مر اي ومما يجب له تعالي من الصفات الذاتية

سمعه

سمعه فاللام عوض عن مضاف اليه وهو صفة ازلية قايمة بذاته تعالي
تتعلق بالمسموعات او بالموجودات علي ما سياتي تحريره ان شا الله
تعالي في مباحث التعلق وستسمع ادلة ثبوته له تعالي وخرج بقولنا
ازلية السمع الحادث وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر
الصماخ تدرك بها الاصوات علي الوجه المشروح انفا **ثم** هي
للعطف علي الكلام ايضا بمعني الواو التي لمطلق الجمع علي المراح اثرها
عليهما للعذر ورفع المعطوف صفة **البصر** والكلام في استفادة
وجوبه له تعالي كما مر فيما قبله اي ومما يجب له تعالي من الصفات
الذاتية بصره فاللام عوض عن مضاف اليه وهو صفة ازلية تتعلق
بالمبصرات او بالموجودات فتدرك ادراكا تاما لا علي سبيل التخيل
والتوهم ولا علي طريق تاثر حاسة ووصول هوا وسياتي تحريره
وادلة اثباته وخرج بالازلية البصر الحادث وهو قوة مخلوقة في
العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ ثم تفترقان
فتتادبان الي العينين التي من جهة اليمني الي العين اليمني والتي من الجهة
اليسري الي العين اليسري علي المختار تدرك بها الاضوا والالوان
والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق
الله تعالي ادراكه في النفس عند استعمال العبد تلك القوة كما مر
صدر التعليق ثم لما كان وجوب ما قبل صفة الكلام له تعالي مستفاد
من العقل وكان الدليل العقلي غير تام في هذه الصفات الثلاث
اشار الي ما عليه المعول من ادلة اثبات هذه الصفات الثلاث
الواقعة بعد الكاف وهي الكلام والسمع والبصر علي طريق الاستيناف
البياني جوابا لقول من يقول ما دليل اثباتها مع ثبوت صفة العلم
وعمومه لمتعلقاتها فتغني عنها مقدما معمول الفعل للاهتمام والتزيين
لا للحصر والاختصاص لما لا يخفي فقال **بهذي** الصفات الثلاث
التزيينية الذكر وهي الكلام والسمع والبصر **اتانا** اي بلغنا ووصل
الينا **السمع** اي الشرع المسموع من لسان حامله باتيان مبلغيه
وتقريره انه قد علم بالضرورة من الدين وثبت في الكتاب
والسنة علي لسان سيد المرسلين بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله
ان الباري تبارك وتعالي متكلم وسميع وبصير وانعقد اجماع اهل
الملل والاديان بل جميع العقلا في سائر العصور والازمان علي ذلك
وثبوت المشتق وصفا للشي يقتضي لثبوت ماخذ الاشتقاق
مع استحالة قيام الحوادث بذاته علي ما ياتي كما يجب قيام صفة
الشي به علي ما سياتي تحريره ايضا وقيام الدليل علي مغايرة

الكلام للعلم والارادة كما مر واندفاع اقتضا الاتحاد في المتعلق الاتحاد في
الحقيقة كما سيأتي في مباحث المتعلقات واما اثباتهما بالدليل العقلي بان
يقال هي اوصاف كمال فيجب اتصافه تعالى بها والا لاتصف باضدادها
فيكون ناقصا لانه تعالى فاته الكمال وفوت الكمال نقصان فضعيف لانه
انما يثبت لتلك الاوصاف كمالها في الشاهد ولا يلزم من كون الشي
كمالا في الشاهد ان يكون في الغايب كذلك الا ترى ان اللذة والالم
في الشاهد كمال وعدمها فيه نقص وهما ممتنعان على الله تعالى لانهما
من عوارض الاجسام وتوابع المزاج وذاته جل وعلا لم نعرف حقيقتها
بالكنه حتى يعلم ان هذه الاوصاف كمالات في حقه يصح اتصافه لها
بحيث يلزم اذا لم يتصف لها ان يتصف باضدادها وانما يعرف
من صفاته جل وعلا بالعقل ما دلت عليه افعاله فان لم يدل
العقل لجانا الى السمع فان لم يرد وجب التوقف ولا شك ان السمع وارد
بهذه الصفات الثلاث فمنه في اثبات كونه تعالى سميعا بصيرًا
قوله تعالى انني معكما اسمع وارى وكقوله تعالى وهو السميع البصير
وكقوله تعالى الم يعلم بان الله يرى وكقوله جل اسمه الذي يراك
حين تقوم واحتجاج ابرهيم عليه الصلاة والسلام على نفي الهية
الاصنام بقوله تعالى لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر فلو كان معبوده
كذلك لم تقم له حجة وقد قال تعالى وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم
على قومه واذا ثبت ان الاتصاف بهاتين الصفتين لا يتوقف
عقلا على الاتصال لان الجسمانية وان توقف عليهما في الشاهد عادة
ودل التصريح بها على انهما صفتا كمال وجب اعتقاد ما دلت عليه
الاي ولا يحوج لتاويلهما بالعلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات
لا عقلا ولا سمعا وحمل اللفظ على محمله البعيد مجاز وشرطه
القرينة ومع عدمها لا يجوز المصير اليه لما فيه من اثبات المشروط
بدون شرطه فتعين اتباع تلك الظواهر وهكذا القول في جميع
ما ورد من احكام الاخرة من كان ظاهره جايزا وجب اعتقاده الا ان
يدل دليل على امتناعه ومنه في اثبات صفة الكلام وكلم الله موسى
تكليما اذ قال الله يا عيسى بن مريم واما السنة فمن الحديث واخرج
وتقدم اجماع الانبيا والرسل على كونه تعالى متكلما واجماع الناس
على ذلك وان اختلفوا في تفسير الكلام فان قلت يرد على اثبات
كونه جل وعلا متكلما بطريق السمع ان يقال ان قول الرسول لا يدل
ما لم يثبت صدقه الا بالمعجزة والمعجزة لا تثبت ما لم يثبت كون
الباري تعالى متكلما فانه دلالة المعجزة على ما تنسم في [illegible]

منزلة



منزلة قول الله تعالى لمدعي الرسالة صدقت او انت رسولي فما لم يثبت له الكلام
الصادق له تعالى لا يكون مصدقا للرسل فلو اثبتنا الكلام له بقول
الرسل المعني بالسمع لدار قلت اورده بعضهم عن امام الحرمين
واستصعبه واجيب عنه بان من ادعى انه رسول الملك وهو
بمرءى منه ومسمع وقال ان صدقني ان يغير الملك عادته المالوفة
ويفعل كذا ثم قال ايها الملك ان كنت انا صادقا في دعواي فافعل لي
ذلك ففعل له ذلك على الوجه الذي التمسه قطع له جميع الحاضرين
بانه رسوله وانه صادق وان كان فيهم من ينفي كلام النفس ولا شك
انه يكفي في العلم بتصديق ذلك الملك له ايجاده الفعل الدال على ارادة
تصديقه كما يدل التخصيص في الافعال على ارادة وقوعها على ذلك
الوجه وقول الايمة ان المعجزة تنزل منزلة التصديق بالقول
مسلم ولكن ينزل منزلة المواضعة على قول لساني نطقي يدل على
ارادة ذلك كما يدل بعض الاشارة على ذلك والكلام المستدل على
ثبوته لله بالسمع في قول الاشعرية هو القول النفسي والنزاع فيه
لا في العبارات الحادثة المتواضع عليها والافعال كثيرا ما تدل
على الارادات وان لم توضع لذلك نظرا الى العادات والمعجزة كذلك
وبان المعنى انها تنزل في الدلالة على تصديق الله تعالى الرسل
منزلة التصديق بالكلام وتساويه في المعنى لا انها تدل على ان الله
تعالى قال صدق عبدي حتى تتوقف حينئذ دلالتها على سبق المعرفة
بان لله كلاما يصح ان يقول فيه صدق عبدي وانما يعرف هذا المعنى
من خارج بالدليل النقلي والعقلي وهذا كالاشارة بالراس على وجه
مخصوص تنزل لمن التمس منزلة قوله نعم او لا بحسب المواضعة
وليس المعنى قطعا انها تدل على انه قال في الجواب نعم او لا والا لم تكن
من الابكم منزلة منزلة نعم او لا واللازم باطل فاذن تنزل لها منزلة
الكلام لا يتوقف على كونه ربه متكلما في نفس الامر فضلا عن ان يتوقف
على سبق المعرفة بانه متكلم واقول سيأتي ان في كون دلالة المعجزة
وضعية او عقلية خلافا والذي يظهر بالتناسل ورود السؤال
على الاول لا الثاني وفي كلام بعضهم رمز اليه ولما كان اثبات صفة
الادراك له تعالى تابعا لاثبات هذه الصفات الثلاث فمن اثبتها
بالدليل العقلي اثبته ومن اثبتها بالدليل السمعي نفاه اشار الى ذلك
بالتفريع على ما قبله بقوله فهل يجب ان يثبت له تعالى صفة
ازلية قايمة بذاته تعالى زايدة على صفة العلم اسمها ادراك متعلقة
بالملموسات والمشمومات والمذوقات وهو مذهب القاضي وامام

الحرمين ومن وافقهما قالوا ان الادراكات المتعلقة بهذه الاشيا زايدة على
العلم بها للتفرقة الضرورية بينهما كما في زيادة السمع والبصر على العلم
كما ياتي بيانه واذا كانت زايدة على العلم فلا يستغني به عنها وهي كمالات
وكل حي فهو قابل لها فاذا لم يتصف بها اتصف باضدادها واضدادها
نقص لان فيها فوت كمال والنقص في حقه تعالى جل وعلا محال فوجب ان يتصف
بتلك الادراكات زايدة على علمه جل وعلا لكن على ما يليق به تعالى من
نفي الاتصال بالاجسام ونفي اللذات عن ذاته العلية والالام ولهذا
اجمعوا على ان لفظ الشم والذوق واللمس لا يصح اطلاقه في حقه تعالى
الماذون به من الاتصالات وتجدد الكيفيات وكل ذلك في حق من
تنزه عن الحدوث في ذاته وصفاته محال وانما الادراك المتنازع في
اثباته له تعالى ونفيه عنه امر ورا الشم والذوق واللمس اذ ليست
هذه الثلاث نفس الادراك ولا لازما عقليا له وانما هي في حقنا
اسباب عادية يخلق جل وعلا معها الادراك غالبا ويدل على ان
الادراك امر زايد عليها انك تقول شممت التفاحة فلم اجد لها ريحا
وكذا لمست وذقت فلو لم يكن الادراك زايدا عليها لكان هذا
اللفظ متناقضا اولا ادراك له اي ليس له صفة زايدة على العلم
متعلقة بتلك الامور كما ذهب اليه جمع من الايمة لما ان بينها وبين
الاتصال بمتعلقاتها تلازما عقليا او ايهام اتصاله بها ولا غنا الاحاطة
العلم بمتعلقاتها عن اثباتها ولانه لا يلزم من كونها صفات كمال في
الشاهد ان تكون في الغايب كذلك حتى يلزم من انتفا اتصافه
تعالى بها في الشاهد اتصافه باضدادها وانما يعرف من صفاته تعالى
ما دلت عليه افعاله بحيث لو لم تكن تلك الصفة لم يمكن ان يكون
فعل من الافعال فانه لم يجد في العقل دلالة عليها لجا نافيه اثباتها الى
السمع فان لم يكن سمع وجب انتفاؤها وسياتي رده بعد في ذلك
خلف اي اختلاف مبني على الاختلاف في دليل اثبات الصفات
الثلاث السابقة كما عرفته تتمات الاولى الادراك يعم العلم
والسمع والبصر الا انه غلب في الاصطلاح عند الاطلاق على الادراكات
المتعلقة بما ذكرنا خاصة كما نبه عليه بعضهم فلذا اطلقته ولم
اقيده بها وان كان تقييده بها مرادا والله اعلم الثانية في المعنى
هل حرف موضوع لطلب التصديق الايجابي دون التصور ودون التصديق
السلبي فيمتنع نحو هل زيدا ضربت لان تقديم الاسم يشعر بحصول
التصديق بنفس النسبة ونحو هل زيد قايم ام عمرو اذا اريد بام المتصلة
وجميع اسما الاستفهام فانهن لطلب التصور لا غير واعم من الجميع الهمزة

وهل لم يقم زيد ونظيرها في الاختصاص بطلب التصديق ام المنقطعة وعكسها ام المتصلة

فانهما

فانهما اشتركتا في الطلبية الثالثة تقع هل بعد صورة العاطف كما في النظم
وكما في قوله تعالى فهل يهلك الا القوم الفاسقون وفي الحديث وهل ترك لنا
عقيل من رباع وقال الشاعر
ليت شعري هل ثم هل آتينهم
الرابعة منع جماعة ان يوتى بهل بمعادل وجزم به ابن هشام في حرف
الالف من الباب الاول من مغنيه وعليه يستشكل ما في النظم ان فاته
او مقام ام فاجازه ابن مالك وفي الحديث هل تزوجت بكرا ام ثيبا وعليه فيخرج
استعمال النظم هنا وان خرج على جعلها بمعنى الهمزة الخامسة او هنا
لتنويع الخلاف فهي من افراد او التقسيمية في المعنى على ان ابن مالك عبر
بدل التقسيم بالتفريق المجرد من الشك والابهام والتخيير وهو
حسن والمناقشة فيه لا يلتفت اليها السادسة ليس في النظم
حذف المعطوف لوقوعه بعد لا وكثيرا ما تحذف الجملة بعد احرف الجواب
وتقوم هي مقامها والله اعلم خاتمة فسرنا الادراك
المتنازع فيه بما مر احترازا من الادراك الحادث فانه تعالى يجب
تنزيهه عنه باتفاق وهو كما قال في شرح المقاصد من الكيفيات
النفسانية الادراك وقد سبق بعض من الكلام فيه والذي استقر
عليه راي المحققين من الفلاسفة ان حقيقة ادراك الشي حضوره
عند العقل اما بنفسه واما بصورته المنتزعة او الحاصلة ابتدا
المرتسمة في العقل الذي هو المدرك اي النفس او الالة التي بها الادراك
يشاهدها ما به يدرك على ان المراد بتمثل الحقيقة حضورها
بنفسها او بمثالها سواء كان المثال منتزعا من امر خارج او متحصلا
ابتدا سواء كان منطبعا في ذات المدرك او في الالة والمراد بالمشاهدة
مطلق الحضور وفي قوله يشاهدها ما به يدرك تنبيه على
انقسام الادراك الى ما يكون بغير الة فيكون ارتسام الصورة في
الرطوبة الجليدية او في الحواس كما ادراك الحس المشترك بحضور الصورة
الخيالية في محل متصل به والمراد بالمشاهدة مجرد الحضور على ما هو
معناه اللغوي لا الابصار او ادراك عين الشي الخارج على ما هو
المتعارف فيلزم فساد التقسيم نعم تضمنت العبارة في
جانب الادراك العقلي تكرارا بحسب اللفظ كانه قيل هو حضور
عند المدرك حال الحضور عنده لان ما به الادراك العقلي هو ذات
المدرك وفي جانب الادراك الحسي تكرارا بحسب المعنى حتى كان هناك
حضورا عند المدرك واخر عند الالة وليس كذلك بل الحضور عند
النفس هو الحضور عند الحس وتحقيق المقام انا اذا ادركنا شيئا فلا خفا

في انه يحصل لنا حالة لا تكن ونكاد نشهد القطع بانها بحضور امر لم يكن لا بزوال
امر كان وما ذاك الا تميزا وظهورا لذلك الشي عند العقل بل الممتنعات وكثيرا
ما يوجد الشي في الخارج ولا يدركه العقل مع تشوقه اليه وليس ذلك بوجوده
في الخارج اذ كثيرا ما يدرك ما لا وجود له في الخارج من المعدوم وما نه بل
الممتنعات وكثيرا ما يوجد الشي في الخارج ولا يدركه العقل مع تشوقه اليه
بل بوجوده في العقل بمعنى ان يحصل فيه اثر يناسب ذلك الشي بحيث
لو وجد في الخارج لكان اياه وهذا هو المعنى بحصول الصورة وحضوره
وتمثلها او انتسامها وحصول النفس اليها ونحو ذلك ولا يفهم من ادراك
الشي سواه والاعتراض بان الادراك صفة المدرك والحصول ونحوه
صفة الصورة مما لا يلتفت اليه عند المحصلين متى جعلنا الادراك
مصدر المبني للفاعل او المفعول واما الاعتراض بان ذكر المدرك وما به
يدرك في تعريف الادراك دور فجوابه ان المراد به الشي الذي يقال له
المدرك وما به الادراك وان لم نعرف حقيقة هذا الوصف وقد يجاب
بان هذا ليس تعريفا للادراك بل تعيينا وتلخيصا للمعنى المسمى به
بالادراك الواضح عند العقل انتهى لطيفة من الادراك التفهم
وهو جودة الذهن والذهن قوة يتصور بها الصور والمعاني والعلم
ادراك الشي كذا قاله جمع وفسر الجوهري الفهم بالعلم و الادراك
عند متعلق بيصح قوم من المتكلمين صح فيه متعلق بالوقف اي في
اثباته ونفيه وفي بمعنى عن الوقف اي عدم الجزم باحدهما وهو
مختار المقترح وابن التلمساني وبعض المتاخرين بمعنى انا لا نجزم
بثبوتهما له تعالى زايدة على صفة العلم كاهل القول الاول لان المعتمد
عند المحققين في اثبات صفاته التي لا يتوقف عليها الفعل انما هو الدليل
السمعي ولم يرد باثباته صفة الادراك له تعالى سمع وان صح اتصافه
تعالى بمضادها السابق بيانه ولا بنفيهما كاهل القول الثاني لانه
انما ينبني على قول بعض اهل الظاهرية انه تعالى لا صفة له وردا
الصفات المذكورة مستند لا بوجهين احدهما انه لا دليل عليه وكل ما لا
دليل عليه يجب نفيه ورد بمنع المقدمتين وثانيهما انا مكلفون
بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات فلو كانت له
صفة اخرى لعرفناها بتفسير العارفين الكاملين واللازم منتفه
بالضرورة وبانه لا طريق الى معرفة الصفات سوى الاستدلال
بالافعال والتنزيه عن النقايص وهما لا يدلان على صفة اخرى
ورد بالمنع بل التكليف بقدر الوسع ولو سلم فما ادراك ان الكاملين
لم يعرفوا صفة اخرى ولا نسلم انه لا طريق سوى ما ذكرتم اليس الشرع

طريقنا فوق ما وصل اطلاعنا والله اعلم خاتمة ما ذكر في هذا
القسم ثمان صفات على خلاف في الثامنة وبقي صفات اخرى اختلف فيها
هل هي منه او لا فمنها القدم اثبته ابن سعيد صفة بها يكون الباري
تعالى قديما ومنها الرحمة والكرم والرضى اثبتها ايضا ورد الارادة
وليس له على ذلك دليل يعول عليه والصحيح في القدم ما جزم به في
النظم من كونه من الصفات واما الرحمة فالحق انها راجعة لارادة
الخير بالمرحوم او لفعل ذلك به على الخلاف في كونهما من صفات الذات
او الافعال وكذا الكرم واما الرضى فقد مر بيانه ومنها ما ورد به
ظاهر الشرع وامتنع حملها على معانيها الحقيقية مثل الاستوا
في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليدين في قوله تعالى
يد الله فوق ايديهم وما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي والوجه
في قوله تعالى ويبقى وجه ربك والعين في قوله تعالى ولتصنع على
عيني وتجري باعيننا نقل عن الشيخ ابي الحسن الاشعري ان كلا منها
صفة ذاتية زايدة على الذات وان لم نقف على حقيقتها وعند
الجمهور وهو المعروف نقله عن الاشعري انها مجازات فالاستوا
مجاز عن الاستيلا وهو تمثيل وتصوير لعظمة الله تعالى واليد
مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر قال السعد
فان قيل فجملة المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى فما وجه تخصيص
خلق ادم عليه الصلاة والسلام سيما بلفظ المثنى وما وجه الجمع في قوله
تعالى باعيننا اجيب بانه اريد كمال القدرة وتخصيص
ادم عليه الصلاة والسلام تشريف له وتكريم ومعنى تجري باعيننا
انها تجري بالمكان المحوط بالكلاءة والحفظ والرعاية يقال فلان بمرأى
من الملك ومسمع اذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته
وقيل المراد الاعين التي انفجرت من الارض وهو بعيد وفي كلام بعض
المحققين من علما البيان ان قولنا الاستوا مجاز عن الاستيلا واليد
واليمين عن القدرة والعين عن البصر ونحو ذلك انما هو لنفي توهم
التشبيه والتجسيم بسرعة والا فهي تمثيلات وتصويرات للمعاني
العقلية بايرادها في الصور الحسية ومنها البقا الذي جزم به
فيما مر تبعا للمتاخرين انه من الصفات السلبية والذي قاله الاشعري
وجمهور اصحابه من اهل السنة انه من الصفات الذاتية محتجين
بان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى زايد هو البقا
كما في العالم والقادر لان البقا ليس من السلوب والاضافات وهو
ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زايد عليه لان الشي قد

بوجود ولا يبقى كالاعراض سيما البقا لذاته الذي ذهب اليه الاكثرون انه ليس
صفة زايدة على الوجود لوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا
معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني بعد
الزمان الاول وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقا الذي ليس نفس ذاته
لما كان واجب الوجود لذاته لان ما هو لذاته فهو باق لذاته ضرورة
ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا فسر البقا بصفة بها الوجود في الزمان
الثاني كان لزوم المحال اظهر لانه يؤول الى ان الواجب موجود في الزمان
لامر سوى ذاته واعترض صاحب الصحايف على هذا بان اللازم ليس
الا افتقار صفة الى صفة اخرى نشات من الذات ولا امتناع فيه
كالارادة تتوقف على العلم والعلم على الحياة وليس بشي لان صفة الوجود
ليس من الذات ولو سلم فالافتقار الى امر سوى الذات ينافي الوجوب
بالذات وثالثها ان الذات لو كان باقيا بالبقا لا بنفسه فان افتقرت
صفة البقا الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني على
الاخر وان افتقر الذات الى البقا مع استغنايه عنه كان الواجب هو
البقا لا الذات هذا خلف وان لم يفتقر احدهما الى الاخر بل اتفق تحققهما
معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقا
يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقا لافتقر الى الذات ضرورة
افتقار الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا وهذا مع ان
ما فرض من عدم افتقار البقا الى الذات محال لان افتقار الصفة الى
الذات ضروري ورابعها ان البقا لو كان صفة ازلية زايدة على الذات
قايمة به كانت باقية بالضرورة وحينيذ فان كان لها بقا ينقل الكلام
اليه ويتسلسل وايضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم وان لم
يكن لها بقا كان كعالم بلا علم وقد تبين بطلانه فان قيل هو باق
ببقا الا ان بقاه نفسه لا زايد عليه فلا يتسلسل قلنا فحينيذ
يجوز ان يكون الباري تعالى باقيا ببقا هو نفسه عالما بعلم هو نفسه
فلا تثبت زيادة صفة البقا على ما هو راي الشيخ ولا زيادة العلم
والقدرة وغيرهما على ما هو راي اهل الحق ولما اعترض على هذا الجواب
بان كون بقا الباري او علمه او قدرته نفس ذاته محال لما تقرر في
اثبات الصفات بخلاف كون البقا نفس البقا كوجود الوجود وقدم
القدم وغير ذلك اوردوا الاشكال ببقا الصفات فان العلم القديم
باق بالضرورة وكذلك ساير الصفات مع امتناع ان يكون البقا نفس
العلم والقدرة وغيرهما فيلزم قيام المعنى بالمعنى وثبوت قدما اخر لم يقل
بها احد وللقوم في التفصي عن هذا الاشكال وجوه الاول لبعض القدما

انا نقول

انا نقول الذات باق بذاته ولا نقول الصفات باقية ليلزم المحال وفساده
بين لان كون الصفة الازلية باقية ضروري والثاني لبعض الاشاعرة ونسب
الى الشيخ ان العلم باق ببقا هو نفس العلم وكذا ساير الصفات كما ذكر في
البقا وضعفه الاستاد بانه لما ثبت قدم الصفات ولزم كونها باقية وامتنع البقا
بلا بقا وكونها باقية ببقا هو نفسها فكان العلم مثلا صفة للذات بها يكون
الذات عالما وبقا لنفسه به يكون هو باقيا وكان بقا الذات بقا له وبقا
لنفسه ايضا ولم يكن العلم صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالما وهذا كما ان
الجسم كاين في المكان بكون يخصه ويزيد عليه ضرورة تحقق هذا الجسم بدون
هذا التمكن ثم هذا الكون كاين بكون هو نفسه لا زايد عليه قايم به ولم يكن
العلم علما بنفسه حتى يلزم كونه عالما ولا بقاوه بقا للذات ليلزم كونه عالما
باقيا بشي واحد فان قيل فقد لزم كون الذات عالما بما هو بقا والعلم باقيا
بما هو علم وهو محال قلنا المستحيل ان يكون الشي عالما بما هو بقا له باقيا
بما هو علم له وههنا العلم علم للذات وليس بقا له والبقا بقا للذات
وليس علما له فان قيل لما جاز كون العلم باقيا ببقا هو نفسه فلم
لم يجز كون الذات عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه الى غير
ذلك على ما هو راي المعتزلة قلنا لقيام حجة زيادة الصفات من لزوم
الفسادات ويرد على هذا الوجه انه اذا جاز كون بقا العلم بنفسه
فلم لا يجوز ان يكون بقا الذات نفسه ولا تثبت صفة زايدة فان قيل
الاصل زيادة الصفة الا المانع وهو ههنا لزوم قيام المعنى بالمعنى ولم
يوجد في بقا الذات قلنا خطابي ومعارض بان الاصل عدم تكثر القدما
الا لقاطع الوجه الثالث للاشعري ان الصفات باقية ببقا هو بقا
الذات وجاز ذلك لعدم المغايرة بين الذات والصفات بخلاف
الجوهر مع اعراضه فلذا لم يكن بقاوه بقا لها ويرد عليه ان الصفات
كما انها غير الذات فليست عينه ايضا وكما امتنع اتصاف الشي بصفة
قايمة بالغير فكذا بصفة قايمة بما ليس نفس ذلك الشي واما الاعتراض
بانه لو كانت الصفات باقية ببقا الذات لعدم التغاير لكانت عالمة
بعلمه قادرة بقدرته الى غير ذلك فليس بشي لان ذلك فرع صحة الاتصاف
وقد صح كون العلم مثلا باقيا بخلاف كونه قادرا ومن الصفات المختلف
فيها ايضا التكوين ويعبر عنه ايضا بالفعل والخلق والتخليق والايجاد
والاحداث والاختراع والانشا والابدا والتصوير والذرء والبرء
ونحو ذلك اشتهر القول به عن الشيخ ابي منصور الماتريدي واتباعه
وقالوا ان قدماهم الذين كانوا قبل الاشعري قالوا به وفسروه
باخراج الله المعدوم من العدم الى الوجود فيكون صفة له تعالى باطباق

العقل والنقل على انه خالق للعالم ومكون له وامتناع اطلاق المشتق على الشي من
غير ان يكون ماخذا لاشتقاق وصفاله قايما به ولا تكون تلك الصفة الازلية
لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ثم تختلف اسماوها بحسب اختلاف
الاثار فمن حيث حصول المخلوقات به يسمى تخليقا والارزاق ترزيقا
والصور تصويرا والحياة احيا والموت اماتة الى غير ذلك ولانه تعالى
وصف ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكن في الازل خالقا لزم
الكذب او العدول الى المجاز اي الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق
من غير تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر
على الخلق لجاز اطلاق المشتق من اسم كل ما يقدر هو تعالى عليه من
الاعراض ولانه لو كان حادثا فاما بتكوين اخر فيلزم التسلسل
وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم مع انه مشاهد واما
بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع
ولانه لو حدث لحدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث او في غيره
كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قايم به فيكون
كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولا خفا في استحالته واجيب
عن هذه الوجوه بان مبناها على ان التكوين صفة حقيقية
كالعلم والقدرة وهو ممنوع بل هو معنى منتقل هو اضافة المؤثر
الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال والثابتة في الازل ليس الا صفة القدرة
والارادة ومنهم من استدل على اثباته بوجوه اخر منها ان الباري
تعالى تمدح في كلامه الازلي بانه الخالق البارئ المصور فلو لم يثبت
التخليق والتصوير في الازل بل فيما لا يزال لكان ذلك تمدحا من الله
تعالى بما ليس فيه وهو محال ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها
وهو عليه تعالى محال ايضا واجيب ـــــــ بانه كالتمدح بقوله تعالى
يسبح لله ما في السموات وما في الارض وقوله تعالى وهو الذي في السما
اله وفي الارض اله اي معبودا ولا شك ان ذلك الفعل انما يكون فيما
لا يزال لا في الازل والاخبار عن الشي في الازل لا يقتضي ثبوته فيه
كذكر الارض والسما والانبيا وغير ذلك نعم هو في الازل بحيث
تحصل له هذه التعلقات والاضافات فيما لا يزال لما له من صفات
الكمال وهذا يصلح جوابا عن الوجه الثاني ايضا ولا يلتبس اتحاده
بما اجيب عنه بهذا الجواب على متخرق في الكلام ومنها
ان الاشاعرة يقولون في قوله تعالى انما قولنا لشي اذا اردناه ان
نقول له كن فيكون انه قد جرت العادة الالهية بانه يكون الاشيا
لا وقاتها بكلمة ازلية هي كن ولا نعني بصفة التكوين الا هذا

واجيب

واجيب بانه حينئذ يعود الى صفة الكلام ولا يثبت صفة اخرى على ان
الاكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين لما له من كمال العلم
والقدرة والارادة ومنها ان التكوين والايجاد صفة كمال فلو خلا عنه
في الازل لكان نقصا وهو عليه محال واجيب بان ذلك انما هو ما يصح
اتصافه به في الازل ولا نسلم ان التكوين والايجاد بالفعل كذلك نعم
هو في الازل قادر عليه ولا كلام فيه والمحققون من المتكلمين الاشاعرة
وغيرهم على ان التكوين من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل
كون الصانع تعالى قبل كل شي ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا
ومعبودا لنا ومميتنا ومحيينا ونحو ذلك والثابت في الازل انما هو
مبدا التخليق والترزيق والاماتة والاحيا وغير ذلك ولا دليل على
كون ذلك المبدا صفة اخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة
وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السوا لكن مع انضمام
تخصص احد الجانبين وعارضوا ما مر من تلك الوجوه المذكورة لوجهين
احدهما انه لا يعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم
من العدم الى الوجود كما فسره القايلون بازلية التكوين ولا خفا في
انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر كما مر فلا يكون
موجودا ثابتا في الازل وثانيهما انه لو كان ازليا لزم ازلية المكونات
ضرورة امتناع التاثير بالفعل دون الاثر قال فقيل المراد بالتكوين
صفة ازلية بها تتكون الاشيا لاوقاتها وتخرج من العدم الى الوجود
فيما لا يزال وليست نفس القدرة لانه مقتضى القدرة ومتعلقها
انما هو صحة المقدور وكونه ممكن الوجود ومقتضى التكوين ومتعلقه
وجود المكون في وقته على انه لو اريد بالتكوين نفس الاحداث
والاخراج من العدم فازليته لا تستلزم ازلية المخلوق لانه لما كان
دايما مستمرا الى زمان وجود المخلوق وترتبه عليه لم يكن هذا
من انفكاك الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن العلة في شي ولم يكن
كالضرب بلا مضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم ذلك في التكوين
الذي يكون من الاعراض التي لا بقا لها قلنا وما الدليل على ان تلك
الصفة غير القدرة المتعلقة باحد طرفي الفعل اي الفعل والترك
المقترنة بارادته كيف وقد فسروا القدرة بانها صفة تؤثر
على وفق الارادة انما تؤثر بالفعل فيجب صدور الاثر عند انضمام
الارادة واما بالنظر الى نفسها وعدم اقترانها بالارادة المرجحة
لاحد طرفيها الفعل والترك فلا يكون الا جايزا للتاثير فلهذا لا يلزم
وجود جميع المقدورات وملخصه ان ثبوت الصفة المسماة بالتكوين

بالنظر الى نفسهما ان كان على سبيل الجواز فلا تميز عن القدرة وان كان على
سبيل الوجوب فلا يكون الواجب مختارا بل موجبا لا يقال الايجاب بالاختيار
لا ينافي الاختيار كما تقرر عندهم لانا نقول معنى الايجاب بالاختيار
انه تعالى اذا اراد خلق شي من مقدوراته كان حصول ذلك الشي عنه
واجبا وحينئذ يرجع الى ان تاثير التكوين بالنظر الى نفسه جايز
لا واجب **تتمة** اشتهر عن امامنا ابي الحسن القول بان
التاثير نفس الاثر وان التكوين نفس المكون وذهب الماتريدية
وغيرهم الى ان التاثير غير الاثر وان التكوين غير المكون لان الفعل
يغاير المفعول بالضرورة كمغايرة الضرب للمضروب والاكل للماكول
ولانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا ومخلوقا
بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذي هو عينه فيكون
قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق
بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتاثير فيه
ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا
فلا يصح القول بانه خالق العالم وصانعه هذا خلف وان لا يكون
الله تعالى مكونا للاشيا ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به
التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قايما بذات الله
تعالى ضرورة امتناع قيام المكون الذي عينه بذاته تعالى وان
يكون القول بان خلق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق للسواد
اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما
واحد فمحلهما واحد قال السعد وهذا كله تنبيه على كون
الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان
يتامل في امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علما
الاصول ما تكون استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز
بل يطلب لكلامهم محملا يصلح ان يكون محلا لنزاع العلما وخلاف
العقلا فان من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا
فعل شيا فليس هاهنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر
عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل في
العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول
في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون
لتلزم تلك المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية
في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها
المسمى بالوجود تحقق اخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول

كالجسم



كالجسم مع السواد بل الماهية اذا كانت بان خرجت من العدم الى الوجود فكونها
هو وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية
دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الراي الا باثبات ان تكون
الاشيا وصدورها عن الباري تعالى متوقف على اثبات صفة حقيقية
قايمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق هاهنا ان تعلق
القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقته وجوده اذا نسب
الى القدرة يسمى ايجابا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين
ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود
المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات
الافعال كالتصوير والترزيق والاحيا والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد
يتناهى واما كون كل من خصوصيات الافعال صفة حقيقية ازلية
فمما تفرد به بعض علما ما ورا النهر وفيه تكثير للقدما جدا وان لم
تكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع
الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحياة يسمى احيا وبالموت يسمى اماتة
وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما
الخصوص بخصوصية التعلقات انتهى وهو كلام بالغ النهاية في التحقيق
والتدقيق وبالله المعونة وبيده التوفيق ولما انتهى الكلام على ما قصده
من القسم الثالث من القسم الاول شرع في القسم الرابع منه وهي الصفات
المعنوية فقال عاطفا على الوجود باسقاط حرف العطف في جميعها **حي** اي ومما
يجب لله تعالى اتصاف ذاته بالحياة اذ قد علم من الدين بالضرورة وثبت
في الكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله ان الباري حي وسميع
وبصير وانعقد اجماع اهل الاديان بل جميع العقلا على ذلك وقد يستدل
على حياته تعالى بانه تعالى عالم قادر لما سبق وكل عالم قادر حي بالضرورة
وعلى السمع والبصر بان كل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح للواجب
من الكمالات يثبت له بالفعل لبراءته عن ان يكون له ذلك بالقوة
والامكان وعلى الكل بانها صفات كمال قطعا والخلو عن صفة الكمال
في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال قال السعد
وهذا التقرير لا يحتاج الى بيان ان الممات والصمم والعمى اضداد للحياة
والسمع والبصر لا اعدام ملكات وان من يصح اتصافه بصفة لا يخلو
عنها وعن ضدها لكن لا بد من بيان ان الحياة في الغايب تقتضي
صحة السمع والبصر وغايته تشبثهم في ذلك على ما ذكر امام الحرمين
طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر
واذا صار حيا يتصف بذلك لم تتغير به الا انه اذا سبرنا صفات

التي لم يجد ما يصح قبوله السمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضا بمثل ذلك في
حق الباري تعالى هذا وضح من هذا ما اشار اليه حجة الاسلام من انه لا خفا
في ان المتصف بهذه الصفات اكمل ممن لا يتصف بها فلو لم يتصف الباري
بها لزم ان يكون انسان بل غيره من الحيوانات اكمل منه تعالى وهو باطل
قطعا ولا يرد عليه النقض بمثل الماشي والحسن الوجه لان استحالتهما
في حق الباري مما يعلم قطعا بخلاف السمع والبصر والغرض من تكثير
وجوه الاستدلال في امثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق
فان الاذهان متفاوتة في القبول والاذعان بما يحصل للبعض
الاطمينان ببعض الوجوه دون البعض او باجتماع الكل او علم
منها مع ما في كل واحد من مجال المناقشة كما يعلم مما قدمناه عند
قوله بذي اثباتنا السمع والاعتراض حينئذ بانه لا سبيل الى استحالة
النقص والآفة على الباري تعالى سوى المستند حينئذ الى الادلة
السمعية القطعية على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا ثبته على قاعدة
اصحابنا فاي حاجة الى ساير المقدمات التي ربما تناقش فيها فجوابه
المنع اذ ربما يجزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه ولا يراه حجة اصلا
او يعتقد انه لا يصح في مثل هذا المطلوب المتمسك به وبساير
الادلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون الباري
حيا سميعا بصيرا وبالجملة لما ثبت كونه حيا سميعا بصيرا ثبت على
قاعدة اصحابنا له تعالى صفات قديمة هي الحياة والسمع والبصر على
ما مر في العلم والقدرة فان قيل لو كان السمع والبصر قديمين
لزم كون المسموع والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والابصار
بدون المبصر قلنا ممنوع لجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة لها
تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ويمكن ان تجعل هذه شبهة من جهة
المخالف بانه لو كان سميعا بصيرا فاما ان السمع والبصر قديمين
فيلزم قدم المسموع والمبصر او حادثين فيلزم كونه محلا للحوادث
وشبهة اخرى وهي انه لو كان حيا سميعا لكان جسما واللازم باطل
وجه اللزوم ان الحياة اعتدال نوعي المزاج الحيواني على ما سبق او صفة
تتبعه مقتضية للحس والحركة الارادية وقد عرفت ان المزاج من
الكيفيات الجسمية وان السمع والبصر وساير الاحساسات تاثر
الحواس عن المحسوسات او حالة ادراكية تتبعه وليس الحواس الا قوى
جسمانية والجواب انا لا نسلم كون الحياة والسمع والبصر عبارة عما
ذكرتم او مشروطة به في الشاهد فضلا عن الغايب غاية الامر
انها في الشاهد تقارن ما ذكرتم ولا حجة في مجرد المقارنة على الاشتراط

فان قلت

١٢٥

فان قلت المقام مقام اثبات انه حي فما بالك ضممت اليه اثبات انه سميع وبصير
مع انهما باثبات بعد قلت اشارة الى ان بعض المحققين جمع بينهما في مبحث
الاثبات لاتحاد ادلة اثباتهما عليه فكان المناسب جمعهما في موضع واحد
وانما فرقهما النظم ثم اشار الى اتصافه بالعلم فقال **عليم** فقيل بمعنى
فاعل يعني ومما يجب له تعالى اتصاف ذاته بالعلم كما اتفق عليه جمهور
العقلا والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان احدهما انه فاعل
فعلا محكما متقنا وكل شيء كان كذلك فهو عالم اما اثبات الكبرى فهو
فبالضرورة فمن صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما اثبات الصغرى
فلما ثبت من انه خالق للافلاك والعناصر بما فيهما من الاعراض والجواهر
وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام
واتقان واحكام تحار فيه العقول والافهام ولا يفي بتفاصيلها الدفاتر
والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الاثار
العلوية والسفلية وعلم الحيوانات والنباتات مع ان الانسان لم يوت
من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكنه سبيلا فكيف اذا ادرج الى عالم الروحانيات
من الارضيات والسماويات والى ما يقول الحكما به من المجردات ان في خلق
السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر
بما ينفع الناس وما انزل الله من السما من ما فاحيى به الارض بعد موتها
وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السما والارض
لايات لقوم يعقلون فان قيل ان اريد بالانتظام والاحكام من كل وجه
بمعنى ان هذه الاثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيه اصلا وانها ملايمة
للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اوفق منه واصلح
فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا بالشرور والافات وان اريد في الجملة
ومن بعض الوجوه فحصل اثار المؤثرات من غير العقلا بل كلها كذلك
وايضا فقد اسند جمع من العقلا الحكما عجايب خلقة الحيوانات وتكون
تفاصيل الاعضا الى قوة عديمة الشعور سموها المصورة والعقلا لا يعني
عليهم الضروري فكيف تصح دعوى كون الكبرى ضرورية قلنا المراد
اشتمال الافعال والاثار على لطايف الصنع وبدايع الترتيب
وحسن الملايمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان
اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون تو قف ما هو اكمل والعلم
بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر
وخفا الضروري على بعض العقلا جايز فان قيل لم لا يكفي في صدور
تلك الاثار على غاية من الاحكام والاتقان الظن فلا تكون على
حصول علم المؤثر قلنا تكرر الاثار وتكثيرها مع انتفا وجوه

وينبه عليه ان منه راي خطوطا مليحة
او سمع الفاظا فصيحة تنبي عن معان
دقيقة او اغراض صح

الخلل عنهما في جميع مواقعهما مانع من كون القايم به خطنا لا علما على انه يكفي
في اثبات غرضنا ثبوت الشعور كما لا يخفي فليتامل وثانيتهما انه تعالى
قادر فاعل بالقصد والاختيار كما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود
لاستحالة توجه القصد والارادة من الفاعل الى ما لم يعلم فان قيل
ينتقض الوجهان بانه قد يصدر عن الحيوان العجم افعال متقنة
محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كما في النحل والعنكبوت
وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس
مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا لا نسلم انها فاعلة على طريق
التاثير فان معتقد اهل السنة ان الله جل وعلا منفرد بخلق كل شي
لا تاثير لغيره في شي اياما كان فالافعال التي تتصف بها العقلا وغيرهم
كلها منسوبة الى الله عز وجل خلقا واختراعا وان نسبت اليهم على
طريق المجاز مباشرة وكسبا من غير تاثير البتة على ما ستسمع تحريره
في مباحث الافعال ان شا الله تعالى فاذن رجع اتقان تلك الافعال
شاهدا على علم موجدها الحقيقي اذ هو المعتبر لا الصوري لخلوه في
نفس الامر عن التاثير الاختراعي وان اتصف بالكسبي سلمنا ان
موجد هذه الاثار هو نفس الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من
العلم قدر ما تهتدي به الى ذلك اما بان يخلقها الله تعالى عالمة
بذلك الفعل او يلهمها علم حسن ذلك الفعل فان قلت
فهل الوجهان عندكم سوا قلت لا فان المحققين من المتكلمين على ان
طريقة الاستدلال بالقدرة والاختيار اوكد واوثق من طريقة
الاستدلال بالاتقان والاحكام لان عليهما سوالا صعبا وهو انه لم لا يجوز
ان يوجب الباري موجودا تستند اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة
ويكون له العلم والقدرة وان دفع بان ايجاد مثل ذلك الموجود وايجاد
القدرة فيه يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله عالما فلا يتم
الا ببيان انه قادر مختار اذ الايجاب بالذات من غير قصد لا يدل
على العلم فرجع طريق الاتقان الى طريق القدرة مع انه كاف في اثبات
المطلوب فان قلت فقد تمسك طايفة من القوم في كونه عالما
بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع فهلا فعلت كذلك
قلت لم ارتكبه لانه تمسك مردود بان التصديق بارسال الرسل
وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور فان
اجيب بمنع التوقف وسنده انه اذا ثبت صدق الرسل
بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل
عالما رد بانه مكابرة وان اتحد في صفة الكلام على ما صرح به الامام

واذ

واذ قد ظهر الحق فلا تلوث الطرس بمحاسنة استدلالات الفلاسفة على
اثبات علمه تعالى ومبدء التوقف ثم اشار الى اثبات اتصافه تعالى
بالقدرة فقال **قادر** اي ومما يجب له تعالى اتصاف ذاته بالقدرة
والمشهور بين القوم ان القادر هو الذي ان شا فعل وان شا ترك
ومعناه ان يكون متمكنا من الفعل والترك اي يصح ان يصدر كل منهما
عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه عند
خلوص الدواعي بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق
بينه وبين الموجب لانه الذي يجب عنه كالشمس للفعل نظرا الى
نفسه بحيث لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصدق انه ان شا ترك
كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق فان قلت ما الداعي
قلت الذي مال اليه فخر الدين الرازي ان الداعي من جنس الادراكات
وهو اما العلم او الظن او الاعتقاد ان في الفعل مصلحة ومنفعة
مثلا وذهب غيره الى انه من جنس الارادة وقيل انه من نفس المصلحة
والمنفعة ورد الاخير بانه لا خفا في ان الداعي لا يلزم ان يكون مصلحة
ومنفعة في نفس الامر اذ ربما تظن المفسدة مصلحة فتقدم على
الفعل تنبيهان الاول الاصل المعول عليه في باب اثبات
اتصاف ذات الباري تعالى بالقدرة انه صانع قديم له صنع حادث
وصدور الحادث عن القديم انما يتصور بطريق القدرة دون
الايجاب والا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت في الازل
العلة دون المعلول ولا يتم هذا الا بعد اثبات ان ما من الحوادث
يستند الى الباري تعالى بلا واسطة وذلك بان نبين انه قديم
بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزايه على ما قرره
المتكلمون او نبين امتناع ان يكون موجبا بالذات ويكون في سلسلة
معلولاته قديم مختار تستند اليه الحوادث وهذا
مما يوافقنا عليه الخصم او حركة سرمدية تكون جزئياتها الحادثة
شروطا او معدات لحوادث على ما زعمت الفلاسفة وقد
سبق في بحث التسلسل بيان استحالة وجود حوادث لا نهاية لها
مجتمعة كانت او متعاقبة وفي بحث حدوث العالم وسبق ثم ايضا
بيان استحالة ازلية الحركة قال امام الحرمين رحمه الله تعالى
دخول حوادث لا نهاية لها لاعدادها على التعاقب في الوجود معلوم
البطلان باوايل العقول وكيف يتصور ان الواحد على اثر الواحد
ما انتهت عنه النهاية كالدوران الذي تقول هذه الدورة التي نحن
فيها على ما يزعم الملاحدة من ان العالم لم يزل على ما هو عليه

ولم دورة قبل دورة الي غير اول ووالد قبل ولد وبذر قبل ودجاجة قبل
بيضة وهذا بخلاف اثبات حوادث لا اخر لها بنعيم الجنان فانه ليس نقضا
بوجود ما لا يتناهي وهذا كما اذا قيل لا اعطيك درهما الا اعطيك
قبله دينارا او لا اعطيك دينارا الا اعطيك قبله درهما لم يتصور
ان يعطيه علي حكم شرطه درهما ولا دينارا بخلاف ما اذا قال لا اعطيك
درهما الا اعطيك بعده دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك بعده
درهما وبالجملة فالحدوث ينافي الاولية ولا ينافي نفي الاخرية قال
السعد لا يقال نه يمكن تقرير هذا الاستدلال بحيث لا يفتقر
الي احد الامرين المذكورين كما ذكر في المواقف من انه لو لم يكن قادرا
لزم اما نفي الحادث او عدم استناده الي المؤثر او التسلسل او تخلف
الاثر عن المؤثر التام لانه ان لم يوجد حادث اصلا فهو الامر الاول
وان وجد فان لم يستند الي مؤثر فهو الثاني وان استند فان لم
ينته الي قديم فهو الثالث وان انتهي فلا بد من قديم يوجب
حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل وهو الرابع لانا نقول
هذا ايضا تقرير للاستدلال المشهور السابق بزيادة مقدمات
لا حاجة اليها وهي الشرطيات الثلاث الاول لان الكلام في قادرية
القديم الذي اليه ينتهي الكل مع ان الثاني في كل من الاوليين عين
المدعي ولذا عدل عنه وقال وان شئت قلت اي في تقرير هذا
الاستدلال لو كان الباري موجبا بالذات لزم قدم الحادث اذ لو حدث
لتوقف علي شرط حادث وتسلسل ثم انه لا يتم الا بما ذكرنا علي ما اعترف
به حيث قال واعلم ان هذا الاستدلال يبني علي التقريرين لا يتم
الا ان يبين حدوث ما سوي الله تعالي وامتناع قيام حوادث
متعاقبة لا نهاية لها بذاته او يبين في الحادث اليومي انه
لا يستند الي حادث مسبوق باخر لا الي نهاية محفوظا بحركة
دايمة وذلك لانه لو لم يبين ما ذكر لم تتضح الشرطية الرابعة
من التقرير الاول ولم يلزم المحال المذكور في التقرير الثاني لجواز ان
تنتهي الحوادث الي قديم انتهي الثاني قال ايضا للاصحاب في اثبات
اتصاف الواجب تعالي بالقدرة وقدمها بذاته المقدس ادلة احدها
ان تاثير الواجب في وجود العالم يجب ان يكون بطريق القدرة والاختيار
اذ لو كان بطريق الايجاب فاما ان يكون بلا واسطة او بواسطة قديم
اخر فيلزم قدم العالم وقد بين حدوثه واما بواسطة حادث
فننقل الكلام الي كيفية صدوره ويتسلسل ووجب انتهاء الحوادث
الي الواجب لزم كونه قادرا مختارا والا فاما ان يوجب حادثا بلا واسطة

فيلزم

فيلزم التخلف حيث وجد في الازل ولم يوجد الحادث اولا فيلزم ان يكون
كل حادث مسبوقا باخر لا الي نهاية وقد تقرر بطلانه ثانيها لو كان
موجد العالم وهو الله سبحانه موجبا بالذات لزم من ارتفاع العالم
ارتفاعه بمعني انه يدل ارتفاعه علي ارتفاعه لان العالم حينئذ
يكون من لوازم ذاته ومعلوم بالضرورة ان ارتفاع اللازم يدل
علي ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الواجب محال فتعين ان يكون تاثيره
في العالم بطريق القدرة والاختيار دون اللزوم والايجاب
ثالثها اختلاف الاجسام بالاوصاف واختصاص كل بما له من اللون
والشكل والطعم والرايحة وغير ذلك لا بد ان يكون بمخصص لامتناع
التخصيص بلا مخصص فذلك المخصص لا يجوز ان يكون نفس
الجسمية او شيئا من لوازمها لكونه مشتركا بين الكل فتعين ان
يكون امرا اخر فننقل الكلام الي اختصاصه بذلك الجسم فاما ان
تتسلسل المخصصات وهو محال او تنتهي الي قادر مختار بناء علي
ان نسبة الموجب الي الكل علي السوا وهو المطلوب خامسها فاعل
الحيوانات واعضائها علي صورها واشكالها يجب ان يكون قادرا
مختارا اذ لو كان طبيعة النطفة او امرا خارجيا موجبا لزم ان يكون
لزم ان يكون الحيوان علي شكل الكرة ان كانت النطفة بسيطة لان
ذلك مقتضي الطبيعة ونسبة الموجب الي اجزاء البسيط علي السوية
وعلي شكل كرات مضمومة بعضها الي بعض ان كانت النطفة
مركبة من البسايط لمثل ما ذكر سادسها ان اختصاص الكواكب
والاقطاب بمحالها لو لم يكن قادرا مختارا بل موجبا بالذات لزم الترجيح
بلا مرجح لان نسبة الموجب الي جميع اجزاء البسيط علي السوا قال السعد
وهذه الستة قد بينا فيها بما لا يخفي علي المتامل فيها بعد وتوقفه
علي قواعد الفلاسفة انتهي الثالث تمسك بعض الاصحاب في اثبات
كون الباري تعالي قادرا عالما حيا بالاجماع وبالنصوص القطعية
من الكتاب والسنة وبان القدرة والعلم والحياة ونحوها صفات
كمال واضدادها من العجز والجهل والممات سمات نقص يجب تنزيه
الله تعالي عنها وبان صانع العالم علي ما فيه من لطايف الصنع وكمال
الانتظام والاحكام عالم قادر بحكم الضرورة واعترض علي تمسكه
الاول بان مرجع الادلة السمعية الي الكتاب ودلالة المعجزات
وللمناقض في تمام الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق بكون
الباري قادرا عالما فيه تردد وتامل وعلي تمسكه الثاني بانه فرع
جواز اتصافه بها وكونها كمالا له في حقه ووجوب اتصافه بكل كمال

وبخو ذلك من المقدمات التي ربما يناقش فيهما وعلي تقدير تسليم الثالث بانه
مبني علي ان ما يشاهد من امر السما والارض مستندة الي الواجب بلا واسطة
لا الي بعض معلولاته لانه علي ما تزعمه الفلاسفة قبحهم الله قال السيد
ولكن من كان طالبا للحق غير هايم في اودية الضلال ربما يستفيد من مجموع
هذه الوجوه القطع واليقين بلا اختلاف انتهي ولما انهي الكلام علي كونه
تعالي قادرا شرع في اثبات اتصافه تعالي بالارادة فقال مريدا
اي ومما يجب له تعالي اتصاف ذاته بالارادة المتقدم بيانها وقد
اتفق المتكلمون والحكما وجميع الفرق علي اطلاق القول بانه تعالي
مريد وشاع ذلك في كلام الله تعالي وكلام الانبيا ودل عليه ما ثبت
من كونه تعالي فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع
ملاحظة ما للطرف الاخر فكان المختار ينظر الي الطرفين ويميل الي احدهما والمريد
ينظر الي الطرف الذي يريده لكن كثر الخلاف في معني ارادته تعالي فعندنا
صفة قديمة زايدة علي الذات قايمة علي ما هو شان ساير الصفات
الحقيقية لان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع دون البعض وفي بعض
الاوقات دون البعض مع استوا نسبة الذات الي الكل لا بد ان يكون
لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع
احتياج الواجب في فاعليته الي امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة
بالارادة وهو معني واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وساير
الصفات شانه التخصيص والترجيح لاحد طرفي المقدور من الفعل
والترك علي الاخر وقد سبق هذا في مبحث المغايرة فعد اليه ان اهمته
وعند الجبايية صفة زايدة علي الذات قايمة لا بمحل وبطلانه
واضح اذ ما يقوم بنفسه لا يكون صفة فهو قول منهما ثبت عنه
معتزلة البصرة ان ارادته حادثة قايمة بنفسها لا بمحل وبطلانه
يعلم مما قبله واما من رده بان العرض لا يقوم الا بمحل فيرد عليه مع
صحته في نفسه ان الكلام مفروض في صفات الباري جل وعلا
وهي ليست من قبيل الاعراض وعند النجار من المعتزلة ارادته
تعالي صفة سلبية هي كونه غير مكره ولا ساه ورد بانه يوجب
كون الجماد مريدا واجيب بانه انما يتيسر ذلك ارادة الله
تعالي فقط نعم يرد مجرد ما ذكر لا يكفي في التخصيص فليتدبر
وعند الكعبي من معتزلة بغداد ارادته تعالي لفعله علمه به
او كونه غير متمن ولا ساه ولفعل غيره هو الامر به حتي ان ما لا يكون
ماموراته لا يكون مراد الله ويرده مع كونه نزوعا للفلاسفة
في نفي كون الواجب فاعلا علي سبيل القصد والاختيار انه يخالف

للنصوص

للنصوص الدالة علي ان ارادته تعالي تتعلق بشي دون شي وفي وقت دون
وقت وانه فعال لما يريد بما يشاه منهم قال الله تعالي يريد الله
بكم اليسر ولا يريد بكم العسر انما قولنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن
فيكون ولو شا ربك لامن من في الارض كلهم جميعا وعند ضرار ارادته
تعالي نفس ذاته وفساده يعلم ضرورة تخالف الذات والمعني وعند
الكرامية ارادته تعالي صفة حادثة قايمة بذاته تعالي وهو فاسد
لما مر وما سياتي الا ان الاختيار فيتوقف علي الارادة فيلزم الدور
او التسلسل لا يقال الصفات الي الذات انما هو بطريق الايجاب
دون الاختيار فلم لا يجوز ان يكون البعض منها موقوفا علي شرط
حادث فيكون حادثا لانا نقول لما يلزم من تعاقب حوادث لا بداية
لها وقد تقررت استحالته ولان تلك الشروط اما صفات الباري
فيلزم حدوثه لان ما لا يخلو عن الحادث حادث او لا فيلزم افتقاره
في صفاته وكمالاته الي الغير وعند محققي المعتزلة ارادته تعالي
هي علمه بما في الفعل من المصلحة ويسمونها الداعي الي الفعل واختاره
ركن الخوارزمي في الشاهد والغايب جميعا وابو الحسين في الغايب
خاصة قالوا الداعي ينحصر في العلم والظن والاعتقاد باشتمال
الفعل والترك علي المصلحة لكنه لما امتنع في حق الباري تعالي الظن
والاعتقاد تعين ان الداعي في حقه تعالي هو العلم بالمصلحة
واحتجوا بما اتفقوا ان الارادة تعقل المريد قطعا واتفاقا
يقال فلان يريد هذا ويكره ذاك ولهذا يمدح ويثاب عليها
ويذم ويعاقب عليها قال الله تعالي منكم من يريد الدنيا ومنكم
من يريد الاخرة فهي الفعل لو كان غير الداعي لكان للفاعل
شعور به ضرورة ان الفاعل هو المؤثر في الشي بالقصد
والاختيار وذلك لا يكون الا بعد الشعور لكن اللازم باطل
لانا لا نشعر عند الفعل والترك بمرجح سوي الداعي الخالص
او المترجح علي الصارف فالجواب انه ان اريد بكونها
فعلا للمريد مجرد استنادها اليه كما في قولنا فلان يقدر علي كذا
ويعجز عن كذا فهذا لا يقتضي كونه اثرا صادرا عنه بالقصد
والاختيار ليلزم الشعور به وان اريد انه اثر له بطريق
القصد والاختيار فممنوع ولا نسلم دعوي الاتفاق علي نقيض
ذلك كيف ولو كان كذلك لاحتاجت الي ارادة اخرى وتسلسلت
وترتب الثواب والعقاب علي الارادة انما هو باعتبار ما يلزمها
من الافعال او بتحصيل الدواعي او نفي الصوارف او نحو ذلك مما

من استحالة قيام الحوادث
بذاته تعالي ولان صدور
الحوادث عن الواجب لا يكون
صح

للقصد فيه مدخل واما المدح والذم على الشي فلا يقتضيان كونه فعلا اختياريا
وهو ظاهر ثم لا نسلم انه لا شعور لنا بمرجح سوى الداعي بمعنى اعتقاد المصلحة
والمنفعة بل نجد من انفسنا حالة ميلانية منبعثة عن الدواعي او
غير منبعثة هي السبب القريب في الترجيح والتخصيص فدعوى كون
الارادة مغايرة للداعي اجدر بان تكون ضرورية وفيما مر هذا
تتمة دعت الفلاسفة ارادته تعالى هي العلم بالنظام
الاكمل وقد سلف بسطه ورده تنبيهان الاول للقوم هنا
اشكالات يأتي التعرض لها ولاجوبتها في مبحث التعلقات الثاني
مذهب اهل الحق ان كل ما اراده الله تعالى فهو كاين وان كل كاين فهو
مراد له تعالى وان لم يكن مرضيا ولا مامورا به بل منهيا عنه وهذا
ما اشتهر عن السلف ما شا الله كان وما لم يشا لم يكن وخالفت المعتزلة
في الاصلين ذهابا الى انه يريد من الكفار والعصاة الايمان والطاعة
ولا يقع مراده ويقع منهم الكفر والمعاصي ولا يريدها وكذا جميع ما يقع
في العالم من الشرور والقبائح وسيأتي الرد عليهم في مباحث الافعال
ان شا الله تعالى ثم اشار الى اثبات اتصاف ذاته تعالى بالسمع
والبصر بقوله سميع بادراك المسموعات و بصير يعني ومما يجب له
تعالى اتصاف ذاته بصفتي السمع والبصر لما مر في مبحث اتصافه
بالحياة فمد اليه واشار بقوله ما يشا يريد اي كل ما هو مشي له
تعالى فهو مراد له كما ان كل ما هو مراد لله فهو مشي له الى اتحاد المشية
والارادة والرد على من فرق بينهما وهم الكرامية خاصة حيث جعلوا
المشية صفة واحدة ازلية تتناول ما يشا الله بها من حيث
يحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات فان قلت
في وجه استفادة الرد من هذه العبارة خفا قلت توضيحه
ان التقدير ما يشاه الله من حيث هو مشي هو بعينه الذي يريده
من تلك الحيثية والكرامية لا تقول باتحاد الحيثيتين كما لا يلتبس على
ذي فهم واشار الى اثبات اتصاف ذاته تعالى بالكلام بقوله متكلم اي
ومما يجب له تعالى اتصافه بصفة الكلام اذ قد تواتر القول بذلك
عن الانبيا وقد ثبت صدقهم به لا لان المعجزات من غير توقف على
اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم حتى يلزم الدور وقال
السعد وقد يستدل عليه بدليل عقلي على قياس ما مر في السميع
والبصير وهو ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام اعني الحي
العالم القادر نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى
محال وان نوقش في كونه نقصا فيهما اذ الكمال مع قدرة على الكلام



كما في السكوت فلا خفا في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من
الخالق والاعتراض والجواب هاهنا كما مر في السمع والبصر وبالجملة
لا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف
في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه كما مر تفصيله في مبحث صفة الكلام
تنبيه لا يتوهم من تعرضنا للمشتقات بعد تعرضنا لمبادي
الاشتقاق انا نقول بثبوت الاحوال على ما ذهب اليه القاضي ابو بكر
وامام الحرمين منا وابو هاشم واتباعه من المعتزلة فانه خلاف
مذهب الجمهور وانما النكتة فيه الاشارة الى رد قول من جوز قيام
صفات الباري تعالى بغيره على ما يتوهم مما ذهب اليه المعتزلة
من قيام صفة الكلام بغيره تعالى تتمة من قال بالحال
عرفها بانها صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قايمة
بموجود فقوله صفة احترز به عن الذات فان الذات ليست بحال
وقوله غير موجودة في نفسها احترز به عن الصفات الموجودة
في نفسها وقوله ولا معدومة احترز به عن الصفات العدمية
كالسلبية وقوله قايمة بموجود احترز به عن الصفات التي هي غير
موجودة في نفسها وغير معدومة وغير قايمة بالموجود كامتناع
العلم بشريك الباري واعترض على هذا التعريف بانه انما يستقيم
على راي اصحابنا القايلين بعدم شيئية المعدوم واما على راي
ابي هاشم واتباعه من المعتزلة القايلين بشيئيته فلا يستقيم
على اصلهم فان من الاحوال ما يثبت في المعدوم كالجوهرية لانها عندهم
حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم فهي اذن كانت صفة لغير
موجود فيكون الحد قاصرا غير جامع فيكون باطلا واجيب
بانهم ما قالوا قايمة بموجود فقط فيجوز ان تكون قايمة بموجود وبمعدوم
والجوهرية كذلك وبانه مبني على راي اصحابنا فقط وهي لا تكون عندهم
قايمة الا بموجود وبانه تعريف بالاخص وقد جوزه جماعة خاتمة
اتفق الجمهور وامام الحرمين اخرا وهو الحق ان شا الله تعالى على نفي
الحال وقد عرفت معناه وقال بثبوتها القاضي وامام الحرمين اولا
منا وابو هاشم واتباعه من المعتزلة تمسك الجمهور بان بديهة العقل
حاكمة بان كل ما يشير العقل اليه فاما ان يكون له تحقق بوجه ما او لا
يكون والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم ولا واسطة بين
القسمين اللهم الا ان يفسر الموجود والمعدوم بغير ما ذكر فحينئذ
قد تثبت الواسطة ويصير البحث لفظيا واحتج المثبتون
للحال بوجهين الاول ان الموجود وصف مشترك بين الموجودات

ولاشك ان الماهيات بوجه ومابه الاشتراك اعني الوجود غير مابه الامتياز
فوجود الاشيا مخالف لماهياتها والموجود ليس بموجود لانه لوكان موجود
لكان مساويا لغيره في الوجود لان الوجود وصف مشترك بين الموجودات
ولاشك ان الوجود مخالف للماهيات بوجه ما ومابه الاشتراك غير
مابه الامتياز فالوجود المشترك بين الوجود وبين الماهيات الموجودة
مغاير لخصوص ماهية الوجود التي بها الامتياز فيكون للوجود وجود
اخر ويزيد وجوده على ماهيته ويلزم التسلسل والا معدوم لان العدم
مناف للوجود والشي لايتصف بما ينافيه فيكون الموجود لاموجود ولامعدوما
وهو وصف للموجود فيكون الوجود وصفا قايما بالموجود وليس بموجود
ولامعدوم فيكون محالا الثاني ان السواد يشارك البياض في اللونية
وليس الاشتراك في الاسم بل في المعنى ويخالفه في فصله المختصة وهو
الذي عبر عنه بالسوادية فانه وجد اللونية التي هي الجنس والسوادية
التي هي الفصل المختص به يجب ان يكون احدهما قايما بالاخر لانه لولم يقم
احدهما بالاخر لاستغني كل واحد منهما عن الاخر واذا استغني كل واحد
منهما عن الاخر امتنع ان يلتيم منهما حقيقة واحدة واذا كان احدهما
قايما بالاخر لزم قيام العرض بالعرض وان عدم الجنس والفصل او عدم
احدهما لزم تركيب الموجود عن المعدوم وهو ظاهر الامتناع والجواب
عن الاول ان الوجود موجود قولهم لوكان الموجود موجودا لساوى غيره
من الماهيات في الوجود وخالفها في خصوصيتها فيلزم ان يكون للوجود
وجود اخر ويزيد وجوده على ماهيته فيتسلسل قلنا تميز الوجود
عن ساير الموجودات بقيد سلبي وهو ان وجود الوجود ليس بعارض
للماهية في الخارج فان الوجود شي له الوجود وذلك الشي اما نفس
الوجود او غيره وكلاهما محال اما الاول فلامتناع نسبة ثبوت
الشي لنفسه لان ثبوت الشي للشي نسبة تقتضي تغاير المنتسبين
واما الثاني فلامتناع ان يكون الوجود غير الموجود بل الجواب
ان الوجود لاترد عليه هذه القسمة وهي قولنا اما ان يكون
الوجود موجودا او معدوما لامتناع انقسام الشي الى الموصوف
به وما ينافيه اذ لايصح ان يقال السواد اما اسود او ابيض
او الضرب اما مضروب او ليس بمضروب ولين سلم ان الوجود يقبل
هذه القسمة فنختار ان الوجود موجود في الذهن فلا يكون
قايما بالموجود في الخارج فلا يكون محالا والجواب عن الثاني بان اللونية
والسوادية موجودتان قايمتان بالجسم لكن قيام احدهما بالجسم
موقوف على قيام الاخرى به ولانسلم انه لولم تقم احداهما بالاخرى

استغني

استغني كل منهما عن الاخرى فانه اذا لم تقم احداهما بالاخرى
احداهما بالجسم موقوفا على قيام الاخرى به تكون احداهما محتاجة
الى الاخرى فلا تستغني كل منهما عن الاخرى او احداهما قايمة بالجسم
والاخرى قايمة بالتي قامت بالجسم قولهم فيلزم قيام العرض بالعرض
قلنا مسلم وامتناع قيام العرض بالعرض ممنوع او نقول التركيب
بين اللونية والسوادية في العقل وكل منهما موجود في العقل لافي
الخارج فلا تكونان قايمتين بالموجود في الخارج فان الجنس والفصل
والنوع جميعا موجودة في الخارج بوجود واحد فان حمل الجنس
والفصل بعينه حمل النوع فلا يكون محالا وفيه نظر فانه لوكان
التركيب في العقل يلزم ان يكون في الخارج ايضا لان المركب من الجنس
والفصل مركب في الخارج والا يلزم ان تكون صورتان عقليتان
مطابقتين لامر بسيط في الخارج وللقايل ان يقول المركب من الجنس
والفصل انما يلزم ان يكون مركبا في الخارج اذا كان الجنس والفصل
ماخوذين من اجزا خارجية كالحيوان الناطق واما اذا لم يكن الجنس والفصل
ماخوذين من اجزا خارجية فلا يلزم ان يكون المركب من الجنس والفصل
مركبا في الخارج كجنس العقل وفصله فان ماهية العقل مركبة في الذهن
بسيطة في الخارج لايقال مطابقة لاحداهما تنافي المجموع مطابقته
للاخرى لانا نقول انما يلزم ذلك لوكان كل منهما مطابقة له اما اذا كان
المجموع مطابقا فلا فان قلت فهل لهذا الخلاف ثمرة قلت
نعم تظهر ثمرته في تقسيم المعلومات فعلى راي من لم يثبت الحال المعلوم
اما موجود في الخارج واما معدوم فيه لان المعلوم اما ان يكون
متحققا في الخارج وهو الموجود او لايكون متحققا فيه وهو المعدوم
وعلى راي مثبتها المعلوم اما متحقق في الخارج او لا الثاني
المعدوم والاول اما ان يتحقق باعتبار نفسه مع قطع عن غيره
اي لايكون تحققه تابعا لتحقق غيره وهو الحال كالاجناس
والفصول فان قلت الاولى التعبير بدلهما بالصفات
المشتركة والصفات المميزة قلت نعم على انه لاضرورة ان
تحمل الاجناس والفصول على غير ما هو المصطلح عند المنطقية
لان ذكر الاجناس والفصول مثال لحصر الحال فيهما واما جعل
بعض المتاخرين من ثمراته تقسيم الصفات الى معاني ومعنوية
على راي مثبتها والى معاني على راي نفاتها فهو يعني كونه ممنوعا
للامر لاينهض ثمرة له فليتامل وسياتي في مباحث التشبيه
ان شا الله تعالى ما يعلم منه رد قول من رجح طريق مثبتي الحال بان

القول بنفيها يسد باب التعليل والحدود والمقدمات الكلية في الادلة وان
قال فيه بعض انه ظاهر ولما تمسك نفاة الصفات من المليين بشبهة
وعمدتهم منها انها اما ان تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته
وخلوه في الازل عن العلم والقدرة والحياة وغيرها من الكمالات وصدورها
عنه بالقصد والاختيار او بشرايط حادثة لا بداية لها والكل باطل
بالاتفاق واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدما وهو كفر باجماع
المسلمين وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالاكثر اشار
الى الجواب عنه اثباتا للاستثنا فيه فقال ثم بعد تقرر الواجب
لذاته تعالى وتقرر قيام صفات الثبوتية في ذاته العلية اخبرك
بانه يدفع عنك اشكال تعدد القدما ان تترك صفات الذات
اي الصفات القايمة بذات الواجب المتقررة زيادتها عليه خارجا
لا السلبية فانها غير كليس بمركب ولا النفسية فانها عين على ما ياتي
تحريره كالوجود ليست تلك الصفة بغير بالجر بالبا الزايدة خبر
ليس وعدم التنوين لنية الاضافة والتقدير ليست غير الذات على حد
قوله :. بين ذراعي وجبهة الاسد :.
و هي للعطف على بغير بمعنى الواو وعلى انها بعد النفي والنهي تاتي لعموم
الامرين او الامور ايضا اي وليست تلك الصفات بعين الذات
الواجبة الوجود تعالى وحاصله انا لا نسلم تغاير الذات مع الصفات
بل ولا الصفات بعضها مع البعض فلا يلزم التعدد ولا التكثر ولا
قدم الغير ولا تكثر القدما على انا لو سلمنا التغاير او التعدد بدون
التغاير منعنا استلزام القول بازلية الصفات للقول بقدمها
لكونه اخص فان القديم هو الازلي القايم بنفسه ولو سلم ان كل ازلي
قديم فلا نسلم ان القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالاجماع بل اذا كان
قديما بالقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات
زماني بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد
القديم كفر كان قدمه ذاتيا او زمانيا فلا نسلم ذلك في الصفات بل
في الذات خاصة اعني ما يقوم بانفسها والنصارى وان لم يجعلوا
الاقانيم القديمة ذوات لكن لزمهم القول بذلك حيث اثبتوا
الاقانيم الثلاثة التي هي الوجود والحياة والعلم وسموا الاول بالاب
والثاني بالابن والثالث بروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم
قد انتقل الى بدن عيسى عليه الصلاة والسلام فجوزوا الانفكاك
والانتقال على الصفات فكانت ذوات متغايرة وقوله تعالى وما من
اله الا اله واحد بعد قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث

شاهد

شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بالهة ثلاثة فان هذا القول من القول
باله واحد له صفات كمال تنطق بها كتابه قال سعد الدين ولقايل
ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بالمعنى الاتي بيانه
للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك
متعددة متكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل وايضا
لا يتصور نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددها متغايرة
كانت او غير متغايرة فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات
قديمة لا ذات وصفات له وان لا يجتري على القول بكون الصفات
واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها
ولا غيرها اعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال
الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني انها واجبة
لذات الواجب تقدس واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم
الممكن اذا كان قايما بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه فليس كل
قديم الها حتى يلزم من وجود القدما وجود الالهة وكونه فاعلا
بالاختيار عند القايل به انما هو في غير صفاته على هذا القول لكن ينبغي
ان يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدما لئلا يذهب
الوهم الى ان كلا منها قايم بذاته موصوف بصفات الالوهية ولصعوبة
هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية
الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها تنبيه
الغيران هما اللذان يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بمكان او زمان
او بوجود وعدم وقيل هما ذاتان ليست احداهما الاخرى قال
السعد وتفسيرها بالشيئين او الموجودين او الاثنين فاسد
لان الغيرين الاسما الاضافية ولا اشعار في هذا التفسير بذلك
قال صاحب التبصرة وكذلك تفسيرهما بالشيئين من حيث ان احدهما
ليس هو الاخر لصدقه على الكل مع الجزء كالعشرة مع الواحد وزيد مع
راسه مع انه لم يقل احد بكون الجزء غير الكل الا جعفر بن حرب من
المعتزلة وعد هذا من جهالاته لان العشرة اسم للمجموع يتناول كل فرد
مع اغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من
العشرة ولو وجدت العشرة بدونه وله ايضا كل الشي ليس غيره
لان الشي لا يغاير نفسه والعجب من هذا لو كان الغيران هما الاثنين
لكان الغير اثنا والاثنين ليس بمستعمل والغير مستعمل والحق قول
امام الحرمين ان ايضاح معنى الغيرين مما لا يبدو عليه قضية

عقلية ولاد لالة قاطعة سمعية فلا تقطع ببطلان قول من قال كل
شيئين غيران نعم نقطع بالمنع من اطلاق الغيرية في صفات الباري
تعالي وذاته لاتفاق الامة علي ذلك ثم قال ولا نحاشي من اطلاق
بان الصفات موجودات وان العلم مع الذات موجودان وكذا جميع الصفات
فظهر ان القول بالتعدد لا يتوقف علي القول بالتغاير فتلخص ان الغيرية
كون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الاخر اي
يمكن الانفكاك بينهما واما العينية فهي الاتحاد في المفهوم بلا تفاوت
اصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور واسطة بان يكون الشي بحيث
لا يكون مفهومه مفهوم الاخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة
مع الذات وبعض الصفات مع البعض ومن هنا اندفع ما يقال ان
هذا الذي قاله النظم رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان
نفي الغيرية صريحا مثلا اثبات للعينية ضمنا فجمع نفيهما صريحا جمع
بين النقيضين وكذا نفي العينية صريحا جمع بينهما لان المفهوم
من الشي ان لم يكن هو المفهوم من الاخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور
بينهما واسطة ووجه الاندفاع بتامل يا مر منكشف لا ستره به
واجيب ايضا بتجويز ان يكون مرادهم ان الصفات ليست
عين الذات بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم ساير
المحمولات بالنسبة الي موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب
الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما في قولنا الانسان
كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان
انسان فانه لا يفيد ورده سعد الدين بانه انما يصح في مثل العالم
والقادر والمريد بالنسبة الي الذات لا في مثل العلم والقدرة والارادة
من الصفات التي هي مبادي تلك المشتقات مع ان الكلام انما هو
فيه لا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد
وذكر في التبصرة ان الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل
به احد من المتكلمين سوي جعفر بن حرب من المعتزلة وقد خالف
في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك منه جهلا لان العشرة
اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غيرها
لصار غير نفسه لانه من العشرة ولو جدت العشرة بدونه
ولو كانت يد زيد غيره لكانت اليد غير نفسها انتهي كلامه وفيه
ما اشار اليه السعد اجمالا وما بسطناه بتعليق الفرايد يسر الله
جمعه واكماله ثم اعترض سعد الدين تفسير
المشايخ الغيرية بما عرفا بانهم ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين

انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع
لاستحالة عدم الصانع ولا يتصور وجود العرض كالسواد مثلا بدون
المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد لزمت
المغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود
الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وما ذكر من استحالة بقا
الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد لا يقال المراد مكان تصور
وجود كل منهما مع عدم الاخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور
موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه
كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من
العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة والحاصل
ان وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر لانا نقول
قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء علي انها لا يتصور عدمها
لكونها ازلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب
اثبات البعض الاخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعني مع انه لا يستقيم
في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين
كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة والمعلول بل بين الغيرين لان الغيرين
من الاسماء الاضافية ولا قايل بذلك وحاصله ان ما ذكروه من
التعريف فاسد العكس ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين لان
العالم مع الصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما وكذا العرض مع المحل وفاسد
الطرد ان اكتفوا بجانب واحد لصدقه علي الجزء مع الكل وعلي الذات
بحسب الوجود والعدم كما هو ظاهر كلام شرح العقايد لانه لم
يتعرض للانفكاك في الحيز اما علي ما في صدر التنبيه من تعميم
الانفكاك الي ما يكون بحسب الوجود او الحيز فلا اذ يجوز ان ينفك
الصانع في الوجود والعالم في الحيز لاستحالة تحيز الصانع وان التناقض
بالذات مع الصفة مبني ايضا علي ما دل عليه كلامهم من ان الصفة
ليست غير الموصوف مطلقا اما علي ما اعتمده السعد عنهم فلا لان
الصفة الحادثة غير الذات والقديمة لا توجد الذات بدونها
ولا يكفي مجرد الامكان الذاتي واجيب ايضا عن اصل الايراد
بان المشايخ ارادوا بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قايما
بالاخر او بمحله ولا متقوما به فيدخل العالم مع الصانع وهو ظاهر
وكذا العرض مع المحل لجواز ان لا يكون قايما به بان ينعدم مع بقا محله
ويخرج الصفة مع الذات لان الصفة قايمة بها والصفات
مع بعضها لان بعضها قايم بمحل البعض الاخر والجزء مع الكل لان

الكل يتقوم به ورد بانه تتميم لتعريف اخص من المعرف ليساويه ومثله مما
لا يلتفت اليه في التعريفات كعكسه لانه حمل لها على خلاف ما يتبادر منها
من غير قرينة على انه يرد عليه الاعراض اللازمة اذ لا تتقدم مع تقدم
المحل ولما فرغ من مباحث الصفات شرع في
مباحث تعلقاتها واتحادها مراعيا شرطا محذوفا اورد الفاء في جوابه
فقال **فقدرة** اي فاذا اردت الخوض في تعلق هذه الصفات
بعد الاحاطة بها فيجب عليك ان تعتقد ان القدرة التي تفسيرها
بممكن وهو هنا ما لا يجب وجوده ولا يمتنع الا ما لا يمتنع وجوده وعدمه
لذاته فدخل ما لا يتاتى ايجاده من الممكنات لكن لا بالنظر الى ذاته بل بالنظر
الى غيره كممكن تعلق علم الله بعدم وقوعه كايمان ابي لهب مثلا وهو
احد قولين في صحة تعلق القدرة الازلية بالممتنع لتعلق العلم وان وفق
حجة الاسلام بينهما بالنظر الى امكانه في ذاته والى تعلق العلم بعدم
وقوعه احتج القايل بصحة التعلق بانه لو انتفى تعلق القدرة
لاجل تعلق العلم بعدم الوقوع للزم انه لا يكون للقدرة تعلق البتة
والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان الممكن اما واجب
الوقوع ان تعلق علم الله بوقوعه او مستحيله ان تعلق علمه جل وعلا
بعدم وقوعه فلو منعت الاستحالة العارضة من تعلق القدرة
لمنع منه الوجوب العارض اذ هما في المنع من تعلق القدرة سوا ويدخل
في الممكنات التي تتعلق بها قدرة الله تعالى الممكنات الصادرة عن
الحيوانات بالاختيار كما سياتي ان شا الله تعالى ودخل في الممكن الاعدام
والتروك الممكنة وقد مر فيه كلام في مبحث حدوث العالم وخرج بالممكن
الواجب والمستحيل لان القدرة صفة موثرة ومن لازم الاثر وجوده بعد
عدم فما لا يقبل العدم اصلا كالواجب لا يصح ان يكون اثرا لها والا لزم
تحصيل الحاصل وما لا يقبل الوجود اصلا كالمستحيل لا يصح ان يكون
اثرا لها ايضا والا لزم قلب الحقيقة بصيرورة المستحيل جايزا وكلاهما
محال وبهذا عرفت ان لا عجز ولا قصور في عدم تعلق القدرة الازلية
بالواجب والمستحيل اذ ليسا من متعلقاتها بل لو تعلقت بهما لزم المحال
لانه يلزم على هذا التقدير الفاسد ان يجوز تعلقها باعدام نفسها
بل وباعدام الذات العلية وباثبات الالوهية لمن لا يقبلها من الحوادث
وبسلبها عمن تجب له وهو مولانا جل وعز واي نقص وفساد اعظم من
هذا والعجب من خفا هذا المعنى على بعض المبتدعة حتى صرح بنقيض
ذلك وعلي ابن حزم حتى قال انه تعالى قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم
يقدر عليه لكان عاجزا فانظر اختلال عقل هذا المبتدع كيف غفل عما

يلزمه

يلزمه على هذه المقالة الشنيعة من اللوازم التي لا تدخل تحت وهم وكيف فاته
ان العجز انما يكون لو كان القصور جا من ناحية القدرة واما اذا كان لعدم
تعلق القدرة فلا يتوهم عاقل ان هذا عجز وذكر الاستاذ ان هذا
المبتدع واتباعه غرهم فيما ذهبوا اليه قصة ادريس عليه الصلاة
والسلام اذ جاءه ابليس في صورة انسان وبيده قشرة بيضة وكان
ادريس خياطا يقول في كل دخلة الابرة وخرجتها سبحان الله
والحمد لله فقال لادريس ايقدر ربك ان يجعل الدنيا في هذه
القشرة فقال في جوابه الله تعالى قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة
ونخس احدى عينيه بها فصار اعور قال الاستاذ وهذا وان لم نعرف
من رواه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لكنه قد
اشتهر وانتشر وظهر ظهورا لا يرد قال وقد اخذ الاشعري من جواب
ادريس عليه الصلاة والسلام اجوبة في مسايل كثيرة من هذا الجنس
قال الاستاذ وايضاح هذا الجواب انه يقال ان اراد هذا الخبيث
بهذا السوال ان الدنيا حال كونها على عظمها وسعتها تحصل في القشرة
حال كونها على صغرها وضيقها فلم يات بمعقول اذ الاجسام الكبيرة
يستحيل ان تتداخل في حيز واحد بعد التداخل وان اراد به هل يجوز
عليه ان يصغر الدنيا حتى تسعها القشرة او يكبر القشرة حتى تسع
الدنيا فهو امر معقول جايز مقدور لله تعالى قال بعضهم وانما لم
يفصل ادريس في جوابه لفهمه من الخبيث التعنت ولذا عاقبه
بنخس عينه وفقئها والله اعلم فان قلت كان اللايق ان ياتي
في الممكن بما يفيد عموما اذ المعنى عليه قلت النكرة ربما عمت عموما
شموليا في الاثبات وعليه حمل بعضهم قوله تعالى علمت نفس
ما احضرت وقولهم تمرة خير من جرادة فان قلت كيف يخرج الواجب
والمستحيل وتعلق القدرة بكل ممكن لا ينفي تعلقها بغيره قلت
وجه حصر تعلقها في الممكن الماخوذ من تقديم المعمول وهو بممكن
على عامله وهو **تعلقت** تعلقا صلوحيا وهو التعلق القديم
بمعنى انها في الازل صالحة للايجاد والاعدام عند تعلق الارادة الازلية
بهما فيما لا يزال وتعلقا تنجيزيا وهو التعلق الحادث المقارن
لتعلق الارادة بالحدوث وقت كذا وقد مر هذا حال كون هذا الممكن الذي
تعلقت به **بلا تناهي ما** اي الممكن الذي **به تعلقت** بان لم يخرج عنها
فرد منه فاقام الظاهر مقام الضمير للضرورة وهذا اشارة الى تعلق
القدرة بجميع الممكنات ودليله انه لو اختصت بشي او صفة من
صفاته تعالى المتعلقة ببعض ما تصلح له لا نقلب الجايز مستحيلا

والثاني باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان البعض الذي لم تتعلق
به تلك الصفة مع صلاحية تعلقها به يبقى في صحة تعلقها به مثل
البعض الذي تعلقت به تلك فقصر الصفة في التعليق على غيره منع
لما علمت صحته وايضا فتخصيص الصفات ببعض ما جاز ان تتعلق
به يوجب افتقارها الى مخصص مختار لاستوا الجميع بالنسبة
وذلك يوجب حدوثها وقد مر قيام البرهان على وجوب البقا
والقدم لذاته تعالى ولجميع صفاته تظهر ان اسناد عدم التناهي
لتعلق القدرة بمعنى انه لا يجوز ان يخرج عنها ممكن من الممكنات
بان تتقف دونه ولا تتعلق به اولى من اسناده اليها كما هو الواقع
في عبارات القوم وان حمله البعض على خلاف ظاهره ولفظه قدرة
الله تعالى غير متناهية اما بمعنى انها ليست لها طبيعة امتدادية
تنتهي الى حد ونهاية او بمعنى انها لا يطرا عليها العدم فظاهر لا يحتاج
الى التعرض له واما بمعنى انها لا تصير بحيث يمتنع تعلقها فلان ذلك
عجز ونقص ولان كثيرا من مخلوقاته ابدية كنعيم الجنان وذلك
بتعاقب جزئيات لا نهاية لها بحسب القوة والامكان ولان المقتضي
للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان على الراجح
ولا انقطاع لهما وبهذا استدلوا على شمول قدرة الله تعالى لكل موجود
ممكن بمعنى انه يصح تعلقها بها ولما توجه عليه انه لم لا يجوز اختصاص
بعض الممكنات بشرط لتعلق القدرة او مانع عنه ومجرد وجود المقتضي
المصحح لا يكفي بدون وجود الشرط وعدم المانع اجيب بانه
لا تمايز للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرايط التعلق
وموانعه دون البعض وهذا ضعيف والاولى التمسك بالنصوص
الدالة على شمول قدرته مثل والله على كل شيء قدير تنبيه
خالف في شمول قدرة الله تعالى للممكنات طوايف منهم المجوس فقالوا
انه لا يقدر على الشرور حتى خلق الاجسام الموذية وانما القادر على
ذلك فاعل اخر يسمى عندهم اهرمن ليلا يلزم كون الواحد خيرا اخر
شريرا وقد مر ابطاله ومنهم النظام واتباعه فقالوا انه لا يقدر
على خلق الجهل والكذب والظلم وساير القبايح اذ لو كان خلقها
مقدورا له لجاز صدوره عنه واللازم باطل لافضايه الى السفه
ان كان عالما بقبح ذلك وباستغنايه عنه والى الجهل ان لم يكن عالما
والجواب لا نسلم قبح شيء بالنسبة اليه تعالى كيف وهو تصرف في ملكه
ولو سلم فالقدرة عليه لا تنافي امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود
الصارف وعدم الداعي وان كان ممكنا في نفسه ومنهم عباد واتباعه

القايلون



القايلون بانه ليس بقادر على ما علم انه لا يقع لاستحالة وقوعه قال
في المحصل وكذا ما علم انه يقع لوجوبه والجواب ان مثل هذه
الاستحالة والوجوب لا ينافي المقدورية ومنهم ابو القاسم البلخي المعروف
بالكعبي واتباعه القايلون بانه لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى
لو حرك جوهرا الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان
وذلك لان فعل العبد اما عبث او سفه او تواضع بخلاف فعل الرب
وفي عبارة المحصل بدل التواضع الطاعة وعبارة المواقف اما طاعة
او معصية او سفه وما اثبته على ما ينبغي لان السفه وان جاز ان يجعل
شاملا للعبث فلا خفا في شموله المعصية ايضا والجواب منع الحصر
لكثير من المصالح الدنيوية فان قيل المشتمل على المصلحة المحضة
او الراجحة طاعة وتواضع قلنا ممنوع اذا كان فيه امتثال وتعظيم
للغير ولهذا لا يتصف به فعل الرب وان اشتمل على المصلحة ولو سلم
الحصر فالمقدور في نفسه حركات وسكنات وتلحقه هذه
الاحوال والاعتبارات بحسب القصد من العبد ودواعيه وليست
من لوازم الماهية فانتفاوها لا يمنع التماثل ومنهم الجبائي واتباعه
القايلون بانه لا يقدر على نفس مقدور العبد لانه لو صح مقدور بين
قادرين لصح مخلوق بين خالقين لانه يجب وقوعه بكل منهما عند
تعلق الارادة لما سبق من وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة
بالداعي وقد عرفت امتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد والجواب
عندنا منع الملازمة بنا على ان قدرة العبد ليست بموثرة وسيجي
ان شا الله تعالى ولو سلم فانما يتم خلوص الداعي والقدرة او الارادة
للاخر مانعا ولو سلم فيجوز ان يكون واقعا بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم
المحال وعند ابي الحسين البصري منع بطلان اللازم فانا اذا فرضنا
التصاق جوهر واحد بكفي شخصين يجذبه احدهما حال ما يدفعه
الاخر فان الحركة الحاصلة فيه مستندة الى كل منهما وفيه نظر تتمة
ما مر من الاختلاف كان في شمول قدرة الله تعالى بمعنى كونه قادرا
على كل ممكن سوا تعلقت به القدرة والارادة فوجد ام لا فلم يوجد
اصلا او وجد بقدرة مخلوق وعلى هذا لا ينافي اختلاف الفلاسفة ومن
يجري مجراهم ممن لا يقول بكونه قادرا مختارا وقد يفسر شمول قدرته
بان كل ما يوجد من الممكنات فهو معلول له بالذات او بالواسطة وهذا
مما لا نزاع فيه لاحد من القايلين بوجود الواجب وانما الخلاف في كيفية
الاستناد ووجود الوسايط وتفاصيلها وان كل ممكن الى اي ممكن يستند
حتى ينتهي الى الواجب وقد يفسر شمول قدرته بان ما سوى الذات

والصفات من الموجودات واقع بقدرته وارادته ابتدا بحيث لا موثر سواه
وهذا مذهب اهل الحق من المتكلمين وقليل ماهم وتمسكوا بوجوه الاول
النصوص الدالة اجمالا علي انه خالق الكل لا خالق سواه وتفصيلا علي
انه خالق السموات والارض والظلمات والنور والموت والحياة وغير
ذلك من الجواهر والاعراض الثاني دليل التوارد وهو انه لو وقع
شي بقدرة الغير وقد عرفت انه مقدور الله تعالي ايضا فلو فرضنا
تعلق المرادين به معا فوقوعه اما باحدي القدرتين فيلزم الترجح
بلا مرجح واما بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين علي معلول
واحد لان التقدير ان كلا منهما مستقل بالايجاد فلا يجوز ان تكون العلة
هو المجموع وهذا بخلاف حركة الجوهر المتصف بكفي جاذب ودافع فانه
لا دليل علي استقلال كل منهما بايجاد تلك الحركة علي الوجه المخصوص
تعلق
تحرير يرد عليه ان قدرة الله تعالي اكمل فينبغي ان تضمحل
قدرة العبد الثالث دليل التمانع وهو انه لو وقع شي بايجاد الغير
وفرضنا قدرة الله تعالي وارادته بضد ذلك الشي في حال ايجاد
الغير ذلك الشي كحركة جسم وسكونه في زمان بعينه فان وقع
الامران جميعا لزم الضدين وان لم يقع شي منهما لزم عجز الباري وتخلف
المعلول عن تمام العلة وخلو الجسم عن الحركة والسكون وان وقع
احدهما لزم الترجح بلا مرجح وهو محال لا يقال معني كون قدرته اكمل
انها تشمل الي اكثر ايجادا ولا اثر لهذا التفاوت والمقدور المخصوص
بالنسبة القدرتين اليه علي السوا لانا نقول بل بمعناه انها اقوي
واشد تاثيرا فترجح علي قدرة العبد ويظهر اثرها وستسمع لهذا
المبحث تتمة تتمة ـــــ بعد هذا نكتة ان عد كل شطر
من الرجز بيتا توجه علي الناظم ارتكاب الايطا علي ان بعضهم اجازه
في الرجز وان لم يعد وهو الحق فلا ايطا والله اعلم ووحدة منصوب لقوله
اوجب لها اي القدرة السابق بيانها بمعني ان مما يجب لصفة القدرة
من غير خلاف عندنا انها واحدة لا تتعدد ذوات تتعدد متعلقاتها
وتباينت احواله نعم يجب لتعلقاتها بحسب اختلاف تلك
الاحوال لما علمت من وجوب الفرار من تعدد القدما الا بقدر ما تدعو
الضرورة الي ارتكابه ومثل ذي اي القدرة في وجوب عموم تعلقها
بالممكنات ووجوب عدم تناهي متعلقاتها بالمعني السابق في وجوب
وحدتها ارادة اي ارادة الله تعالي مثل قدرته في هذه الامور
بلا تفاوت وان اختلفت جهة التعلق فيهما فان القدرة انما تتعلق
بالممكنات تعلق الايجاد والاعدام فالارادة انما تتعلق تعلق

التخصيص

التخصيص ببعض ما يجوز عليها بدلا عن البعض الاخر واستفيد من اثبات القدرة
والارادة صفتين له تعالي الرد علي المخالفين النافين لقدرته تعالي
واختياره تمسكين علي ذلك بوجوه اولها لو كان الباري تعالي فاعلا
بالقدرة والاختيار دون الايجاب فتعلق قدرته باحد مقدوريه
المتساويين بالنظر الي نفس القدرة دون الاخر ان افتقر الي مرجح ينتقل
الكلام الي تاثيره في ذلك المرجح ويلزم التسلسل في المرجحات وان لم يفتقر
لزم انسداد باب اثبات الصانع لان مبناه علي امتناع الترجح بلا مرجح
وافتقار وقوع الممكن الي موثر والجواب منع الملازمتين اي لا نسلم انه
لو افتقر تعلق القدرة الي مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح
هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها كما في اختيار
الجائع احد الرغيفين والهارب احد الطريقين ولا يخفي ان هذا اولي
مما قاله في المواقف اقتدا بالامام ان القدرة تتعلق لذاتها ولا نسلم
انها لو لم تفتقر الي مرجح لزم انسداد باب اثبات الصانع فان المفضي
الي ذلك جواز ترجح الممكن بلا مرجح بمعني تحققه بلا موثر لا ترجيح القادر
احد مقدوريه بلا مرجح بمعني تخصيصه بالايقاع من غير داعية
ولا يلزم من جواز هذا جواز ذلك وثانيها ان تعلق القدرة والارادة
بايجاد العالم ان كان ازليا لزم كون العالم ازليا لامتناع التخلف عن تمام
العلة وان كان حادثا نتقل الكلام الي تعلقها باحداث ذلك التعلق وتتسلسل
التعلقات الحادثة والجواب منع الملازمتين اما الاولي فلجواز ان
تتعلق القدرة والارادة في الازل بايجاد العالم فيما لا يزال واما الثانية
فلجواز ان يكون حدوث تعلق القدرة والارادة لذاتهما من غير
افتقار الي حدوث تعلق اخر علي ان التعلقات اعتبارات عقلية
ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ثالثها ان الواجب ان استجمع
جميع ما لا بد منه في صدور عنه وجود يا كان او عدميا وجب صدور
الاثر عنه بحيث لا يتمكن من الترك لامتناع عدم الاثر عند تمام الموثر
ولا يكون مختارا بل موجبا وان لم يستجمع جميع ما لا بد منه امتنع صدور
الاثر ضرورة امتناع وجود الاثر بدون الموثر فحاصل
هذا يوول الي انه لا فرق بين الموجب والمختار والجواب انه لو سلم امتناع
عدم الاثر عند تمام الموثر المختار فلا نسلم ان هذا يستلزم كون الفاعل
موجبا لا مختارا فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له
لانه بحيث لو شا الترك بخلاف الموجب فظهر الفرق رابعها ان الفاعل
لو كان قادرا علي وجود الشي لكان قادرا علي عدمه لان نسبة القدرة
الي الطرفين علي السوا لكن التالي باطل لان العدم الاصلي ازلي ولا شي

من الازلي باثر القادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح متعلقا للقدرة والارادة
لان معناه التاثير وحيث لا تاثير فلا اثر والجواب ان معنى كون
العدم مقدورا ان الفاعل ان شا لم يفعل اي ان شا ان لا يوجد الشي لم
يوجده ولا نسلم استحالة ذلك وانما المستحيل هو انه ان شا فعل
العدم وهذان الوجهان لنفي كون المؤثر قادرا واجبا كان او غيره
خامسها ان الفاعل للشي بطريق القدرة والاختيار ان كان الفعل اولى
به من الترك لزم استكماله بالغير وان لم يكن اولى لزم كون فعله عبثا
وكلا الامرين محال على الواجب والجواب انا لا نسلم ان الفعل اذا لم يكن
اولى به كان عبثا لم لا يكفي في نفي العبث كونه اولى في نفس الامر
او بالنسبة الى الغير من غير ان تكون تلك الاولوية اولى بالفاعل
وان سمي مثله عبثا بناء على خلوه عن نفع الفاعل فلا نسلم استحالته
على الواجب سادسها ان الباري تعالى لو كان قادرا مختارا لزم انقلاب
الممتنع ممكنا او جواز كون الازلي اثر القادر وكلاهما محال وجه
اللزوم ان اثره ان كان ممتنعا في الازل وقد صار ممكنا فيما لا يزال
فهو الامر الاول وان كان ممكنا وقد اوجده القادر فهو الثاني لان
امكانه في الازل مع الاستناد الى القادر يقتضي امكان استناده
الى القادر مع كونه في الازل والجواب منع الملازمة الثانية
لجواز ان يكون ممكنا في الازل نظرا الى ذاته ويمتنع وقوعه في الازل
نظرا الى وقف استناده الى القادر كالحادث ممكن في الازل لذاته
ويمتنع مع حدوثه فلا يلزم جواز الاستناد الى القادر لما هو ازلي
بل لما هو ممكن في الازل بالذات ولا نسلم استحالته سابعها ان
اثر الباري تعالى اما واجب الوقوع او ممتنع الوقوع لانه اما ان
يعلم في الازل وقوعه فيجب او لا وقوعه فيمتنع والا لزم الجهل
ولا شي من الواجب والممتنع بمقدور لزوال مكنة الترك في الاول
والفعل في الثاني بل كليهما في كليهما والجواب انه يعلم وقوعه بقدرته
ومثل هذا الوجوب لا ينافي المقدورية بل يحققها **تتمة**
تختص الارادة باشكالات نبه عليها القوم الاول ان نسبة الارادة
الى الفعل والترك والى جميع الاوقات على السوا اذ لو لم يجز تعلقها
بالطرف الاخر في الوقت الاخر لزم نفي القدرة والاختيار واذا
كانت على السوا فتعلقها بالفعل دون الترك وفي هذا الوقت
دون غيره يفتقر الى مرجح ومخصص لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح
كما ذكرتم ويلزم تسلسل الارادات والجواب انها تتعلق
بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح اخر لانها صفة شانها

التخصيص

التخصيص والترجيح ولو للمساوي بل المرجوح وليس هذا من وجود الممكن
بلا موجد وترجيحه بلا مرجح في شي فان قيل مع تعلق الارادة لا يبقى التمكن
من الترك وينتفي الاختيار قلنا قد مر غير مرة ان الوجوب بالاختيار
يحقق الاختيار الثاني ان الارادة لا تنتفي بعد الايجاد ضرورة
فيلزم زوال القديم وهو محال والجواب صفة قد تتعلق
بالفعل وقد تتعلق بالترك تخصص ما تعلقت به وترجحه
وعند وقوع المراد يزول تعلقها الحادث وبهذا يندفع ما يقال
انها لا تكون بعد وقوع المراد فيلزم من قدمها قدم المراد فيلزم قدم
العالم على ان قدم المراد لا يوجب قدم العالم لان معناه ان يريد
الله تعالى في الازل ايجاد العالم واحداثه في وقته ويشكل بايجاد
الزمان الا ان يجعل امرا مقدرا ولا تحقق له في الاعيان فان قيل
نحن نردد في الاثر الذي هو المراد كالعالم مثلا بانه اما لازم للارادة
فيلزم قدمه او لا فيكون مع الارادة جايز الوجود والعدم بالنظر الى
نفس الارادة واما مع تعلقها بالوجود فالوجود مرجح بل لازم وقد
تمنع استحالة زوال القديم وهو ممنوع بما سبق من البرهان
والاسناد بانه يعلم في الازل ان العالم معدوم سيوجد وبعد
الايجاد لا يبقى ذلك التعلق الازلي قلنا هو ممنوع بما عرفت في المبحث
السابق الثالث ان متعلق ارادته اما ان يكون اولى فيلزم استكماله
بالغير او لا فيلزم العبث والجواب ما مر فيما قبل التتمة
والله اعلم **خاتمة** قد مر ان التعلقات عند اهل
الحق ثلاثة مرتبة تعلق القدرة وتعلق الارادة وتعلق العلم بالممكنات
فالاول مرتب على الثاني والثاني مرتب على الثالث فلا يوجد مولانا
جل وعز او يعدم من الممكنات الا ما اراد ايجاده او اعدامه
منها ولا يريد منها عند اهل الحق الا ما علم فصار تاثير الارادة
عندهم على وفق العلم فكل ما علم الله تبارك وتعالى انه يكون
من الممكنات او لا يكون منها فذلك مراده جل وعز والمعتزلة
قبحهم الله تعالى جعلوا تعلق الارادة تابعا للامر فلا يريد
عندهم الا ما امر به من الايمان والطاعة سواء وقع ذلك ام لا
فعندنا ايمان ابي جهل مامور به غير مراد له تعالى لانه جل وعز
علم عدم وقوعه وكفر ابي جهل منهي عنه وهو واقع بارادة الله
تعالى وقدرته وعند المعتزلة ايمانه هو المراد لله تعالى لا كفره
فلزمهم وقوع نقص في ملك مولانا جل وعز اذ وقع فيه على قولهم
ما لا يريده تعالى وقد تقدم مبسوطا قال السنوسي ثم مع

اجماع اهل الحق على ان الكاينات كلها انما تقع بارادة الله تعالى ولا فرق في
ذلك بين الايمان والكفر وبين الطاعات والمعاصي وغيرها ذلك من ساير
الممكنات اختلفوا في اطلاق لفظ ارادته تعالى لخصوص الكفر والمعصية
مثلا فمنهم من منع على طريق الادب فقط لدفع توهم ان الفعل يستحق
اسم الكفر والمعصية باعتبار اضافته الى الله تعالى وهو ليس كذلك
وانما ذلك الاسم للفعل المخلوق لله تعالى المراد له باعتبار وجوده
في ذات العبد واضافته اليه فالعبد هو الموصوف بالكفر والمعصية
وان لم يكن مخترعا لهما والله تعالى لا يتصف بهما وان كان مخترعا لهما
وهكذا ساير الافعال انما يوصف تعالى بانه مخترع لها مريد لها
لا انه يتصف بشي منها لاستحالة اتصاف ذاته العلية بالحوادث
وتقريبه في الشاهد انك لو وضعت شيا في انا ولذلك الشي
رايحة خبيثة او لون قبيح لكان المتصف بذلك الخبث او القبح
وان لم يكن له اثر فيه البتة ذلك الانا لا انت وان كنت الواضع
له فيه وبالجملة فالافعال كلها بالنسبة اليه تعالى حسنة وانما
اتصفت باعتبار وجودها في العباد بحسب ما اكتسبوا منها
شرعا او عرفا وان لم يكن لهم اثر في شي منها البتة وبعضهم وجه
هذا القول بان تخصيص الكفر والمعصية باسنادهما الى ارادة
الله تعالى دون غيرهما يصير يشبه الاعتذار بذلك في دفع الذم
اللاحق للكافر والعاصي شرعا وذلك ليس بعذر في الشرع ولا يسال
تعالى عما يفعل او يحكم وكيفية التعبير على هذا القول ان يعم جميع
الكاينات بلفظ الارادة فيفهم من التعميم دخول الكفر والمعاصي
مع المحافظة على حسن الادب في التعبير وله ان يخصص على هذا
القول اطلاق لفظ الارادة على الطاعات وما يعد من المحاسن شرعا
او عرفا لسلامة العبارة اذ ذاك من سوء الادب وينبغي ان يخصص
هذا بما اذا لم يكن في السامعين من يفهم هذا التخصيص ان المعاصي
ليست مرادة لله تعالى اما اذا كان فينبغي التعميم لا غير ومما يشهد
لهذا القول في طلب مراعاة الادب قوله تعالى صراط الذين انعمت
عليهم فاسنده ذلك لنفسه العلية ثم قال غير المغضوب عليهم
ولم يقل اغضبت عليهم وانا لا ندري اشر اريد بمن في الارض ام اراد
بهم ربهم رشدا ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيية
فمن نفسك ومن الايمة من اجاز تخصيص لفظ الارادة بالكفر
والمعاصي ولم يجعل فيه سوء ادب لوضوح المعنى من الفرق بين المتصف
بالشي والمخترع له ومنهم من فرق بين التعبير في مقام التعليم

والايضاح



والايضاح لمتعلق الارادة فيصح التعميم والتخصيص مطلقا وبين غيره فيلزم
الادب على ما تقرر في القول الاول قال العارف السنوسي وهذا الباب احسن
الاقوال ثلث الذي يظهر تصحيح النظار هذا الخلاف ردا وقبولا جار في كل
الصفات المتعلقة لكني لم اقف عليه الا انهم رايتهم كادوا يطبقون
على امتناع اطلاقه مثل خالق القردة عليه تعالى والله اعلم
ونساله التوفيق للصواب **و** للعطف على ارادة واختلافا في المتعاطفين
تعريفا او تنكيرا لا يبعد عنه اي و**العلم** ايضا في وجوب تعلقه بالممكنات
ووجوب عدم تناهي متعلقاته ووجوب وحدته مثل القدرة
في ذلك سوا استوا **لكنه** وان شاركهما في انه **عم ذي** الممكنات التي
تشعر بها عموم قوله يمكن على ما مر تقريره فقد خالفهما **و** زاد
عليهما بانه **عم ايضا واجبا** عقليا كذاته تعالى وصفاته **و** عم
ايضا **الممتنع** العقلي كشريكه واتخاذه تعالى ولدا وصاحبة وحاصله
ان علمه تعالى غير متناه اما بمعنى انه لا ينقطع واما بمعنى انه لا يصير
بحيث لا يتعلق بالمعلوم ويحيط بما هو غير متناه كالاعداد والاشكال
ونعيم الجنان وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة
وجميع الجزييات والكليات ومع هذا فهو واحد لا تعدد ولا تكثر
فيه اما العموم تعلقه سمعا فلمثل قوله تعالى والله بكل شي عليم
عالم الغيب والشهادة لا يعزب عنه مثقال ذرة يعلم خاينة الاعين
وما تخفي الصدور يعلم ما يسرون وما يعلنون الى غير ذلك واما عقلا
فلان المقتضي للعالمية هو الذات اما بواسطة المعنى اعني العلم
على ما هو راي الصفاتية وهو الحق او بدونها على ما هو راي النفاة
وللمعلومية امكانها ونسبة الذات الى الكل على السوية
فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لكان ذلك بمخصص
وهو محال لامتناع احتياج الواجب في صفاته وكمالاته لمنافاته
لوجوب والغنى المطلق واما وجوب وحدته فلان الناس جملة
وتفصيلا انحصروا في فريقين احدهما اثبت العلم القديم مع وحدته
والاخر نفاه ولم يذهب الى تعدد علوم قديمة احد معتد عليه الا
ابو سهل الصعلوكي من الاشعرية فانه قال بان لله تعالى علوما
لا نهاية لها كان متعلقاتها كذلك وهو محجوج بالاجماع قبل ظهور
خلافه لا يقال كيف يستقيم القول بوحدة العلم مع انه تعالى عالم
بما سيكون وبالكاين والعلم بما سيكون مغاير للعلم بالكاين لان العلم
بما سيكون يستلزم عدم ذلك المعلوم والعلم بالكاين يستلزم وجوده
فلو كان عينه لزم ان يتعلق باحدهما على خلاف ما هو عليه لانا

نقول ان الباري تعالى في ازله يتعلق علمه بوجود الشي مضافا الى وقته المعين
كما يتعلق به مضافا الى محله المعين بالمضي والاستقبال والحال من عوارض
الاخبار عن تعلق علمه تعالى لا ظروف للعلم اذ ليس زمانيا حتى يوصف
بالماضي والحاضر والمستقبل وانما نشات الشبهة من حيث الاخبار عن
ذلك التعلق المخصوص بالقول اللفظي فان تقدم زمن الاخبار عنه
على زمن وجود ذلك الفعل سمي الاخبار مستقبلا وان تاخر سمي ماضيا
وان قارن سمي حالا فالماضي والمستقبل والحال تسميات تعرض باعتبار
الاخبار اما تعلق العلم بوجوده في الزمن المعين فشي واحد كذا وقع
الجواب به لبعض المتاخرين وهو مبني على ان التعلق الازلي بوجود
حقيقي واما ان قلنا انه نسبة واضافة بين العالم والمعلوم
فلا يمتنع عليه التغير والتبدل بان يتعلق العلم اذ لا بان كذا سيوجد
فاذا وجد انقطع ذلك التعلق وخلفه التعلق بانقضا وجوده
والازلي انما يمتنع عليه بانه وجد الان فاذا انقضى انقطع ذلك
التعلق وخلفه التعلق بانقضا وجوده الازلي انما يمتنع عليه
التبدل اذا كان قديما وقدم الفرق بينهما وبوبدع انقطاع
الاعدام الازلية بالموجودات الحادثة فليتامل فانه الحلق
كما يعلم مما بعده تنبيه المخالفون في شمول علمه تعالى
وعمومه على الوجه السابق منهم من قال يمتنع علمه بعلمه والا لزم
اضافة بما لا يتناهي عدده من العلوم وهو محال لان كل ما هو
موجود بالفعل فهو متناه على ما مر مرارا وبيان الملازمة انه
لو كان جائزا لكان حاصلا بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان الخلو
عن العلم الجائز عليه جهل ونقص ولانه لا يتصف بالحوادث
وننقل الكلام الى العلم بهذا العلم وهكذا الى ما لا يتناهي لا يقال
علمه ذاته ولو سلم فالعلم بالعلم نفس العلم لانا نقول اما امتناع
كون العلم نفس الذات فقد سبق واما امتناع كون العلم بالعلم
نفس العلم فلان الصورة المساوية لاحد المتغايرين تغاير الصورة
المساوية للمغاير الاخر ولان التعلق بهما يغاير التعلق بذلك
والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات هي اعتبارات عقلية
لا موجودة عينية ليلزم المحال ولا يلزم من كونه اعتبارا عقليا انه لا
يكون الذات عالما والشي معلوما للعلم بالعلم لما عرف من ان انتفا
مبدا المحمول لا يوجب انتفا الحمل على ان مغايرة العلم بالشي للعلم بالعلم
انما هي بحسب الاعتبار فلا تلزم كثرة الاعتبارات الخارجية فضلا
عن لا تناهيها وبهذا يندفع الاستدلال بهذا الاشكال على نفي علمه

بذاته

بذاته بل بشي من المعلومات واجاب الامام بان هذه امور غير متناهية
بمعنى انها لا اخر لها والبرهان انما قام على امتناع امور غير متناهية
بمعنى انها لا اول لها ومنهم من قال علمه بما لا يتناهى اما اولا فلان كل
معلوم يجب كونه ممتازا وهو ظاهر ولا شي من غير المتناهي بممتاز لان المتميز
عن الشي منفصل عنه محدود بالضرورة واما ثانيا فلانه يلزم من صفات
غير متناهية في المعلوم لما يلزم من تعدد المعلوم بتعدد المعلومات
والجواب عن الاول انا لا نسلم ان كل متميز عن غيره يجب ان يكون
متناهيا وان انفصاله عن الغير متنقض ذلك كيف ولا معنى للانفصال
عن الغير الا مغايرته له وعن الثاني ما سبق نقله واجاب
الامام عن الاول بان المتميز كل واحد منها وهو متناه واعترض
بانه اذا كان غير المتناهي معلوما يجب ان يكون متميزا ولا يفيد
تمييز كل فرد واجيب بانه لا معنى للعلم بغير المتناهي
الا العلم بافراده وبهذا يندفع الاشكال على معلومية الكل
اي جميع الموجودات والمعدومات بانه لا شي بعد الجميع يعقل تميزه
عنه وقد يجاب بان تميز المعلوم انما هو عند ملاحظة الغير
والشعور به وحيث لا يلزم التميز ولو سلم فيكفي التميز عن الغير
الذي هو كل واحد من الاحاد ومنهم من قال يمتنع علمه بالمعلوم
لان كل معلوم متميز ولا شي من المعدوم بمتميز والجواب منع الصغرى
ان اريد التميز الخارج والكبرى ان اريد بحسب الذهن ومنهم
من لم يجوز علمه بذاته ومنهم من لم يجوز علمه بغيره تمسكا بالشبهة
النافية للعلم مطلقا ومنهم الفلاسفة حيث على ما هو المشهور
من مذهبهم بنا على ان العلم مفسر بانه الصورة الحاصلة المساوية
للمعلوم في نفس العالم الى انه يمتنع علمه تعالى عن قولهم علوا كبيرا
بالجزئيات على وجه كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم
يستلزم تغير العلم وهو على الله تعالى محال في ذاته وصفاته
واما من حيث انها غير متعلقة بزمان فتعلقها تعقل بوجه
كلي لا يلحقه التغير والله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها
الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الان وبعضها
في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل ليلزم تغيره بحسب
تغير الماضي والحال والمستقبل بل علما ثابتا ابد الدهر غير داخل
تحت الازمنة مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا كذا درجة
فيعلم انه يحصل والشمس كذا كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما
مقابلة الشمس في علمه كان ولا كاين ولا يكون بل هو حاضر عنده

يوم كذا وينخسف القمر في اول الحمل مثلا وهذا العلم ثابت له طالـ المقابلة وقبلها وبعدها صح صح

في اوقاتها ازلا وابدا وانما التعلق بالازمنة في علومنا والحاصل ان
تعلق العلم بالشي الزماني المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا ليلزم تغيره وقال
الامامان اللايق باصولهم ان الجزي ان كان متغيرا او متشكلا يمتنع ان
يتعلق به علم الواجب لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار
الى الالة الجسمانية وذلك كالاجرام الفلكية فانها متشكلة وان لم
تكن متغيرة في ذواتها وكالصور والاعراض فانها متغيرة وكالاجرام
الكاينة الفاسدة فانها متغيرة ومتشكلة واما ما ليس بمتغير
ولا متشكل كذات الواجب وذوات المجردات فلا يستحيل بل يجب
العلم به على ما يقرر الحكما من انه عالم بذاته الذي هو مبدا للعقل
الاول بالذات ولا شك ان كلا منهما جزي والعمدة في احتجاج
الفلاسفة انه لو علم ان زيدا يدخل الدار غدا فاذا دخل زيد
الدار في الغد فان بقي العلم بحاله بمعنى انه يعلم ان زيدا يدخل
غدا فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع وان زال وحصل العلم بانه
دخل لزم تغير العلم الاول من الوجود الى العدم والثاني من العدم
الى الوجود وهذا على القديم محال لا يقال كما ان الاعتقاد الغير
المطابق جهل فكذا الخلو عن الاعتقاد المطابق بما هو واقع لانا
نقول لو سلم فانه لم يخل على وجه كلي والجواب ان من الجزييات
ما لا يتغير كذات الباري تعالى وصفاته الحقيقية من بينهما
وكذوات العقول فلا يثبتا ولها الدليل وتخصيص الحكم بالبعض على
ما يشير اليه كلام الامام انما يصح في القواعد الشرعية دون العقلية
ولما امكن التفصي عن هذا بانه يجوز ان يكون المدعى العام هو انه لا يعلم
شيا من المتغيرات وان تبين الامتناع في الجزييات المتغيرة بهذا
الدليل وفي غير المتغيرة بدليل اخر او ان يقصد ابطال الخصم
وهو انه عالم بجميع الجزييات على وجه الجزيية اقتصر الجمهور في
الجواب على منع الملازمة مستندا بان العلم اما اضافة او صفة ذات
اضافة وتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بانه
قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث ومعه اذا وجد وبعده اذا فني
من غير تغير في ذات القديم فعلى كون العلم اضافة لا يلزم من تغير المعلوم
الا تغير العلم دون الذات وللقوم اجوبة اخر غير هذا ورد بما استدل
على علمه تعالى بالجزييات بان الخلو عنه جهل ونقص وبان كل احد من
المطيع والعاصي يلجا اليه في كشف المهمات ودفع البليات ولولا انه
مما تشهد به فطرة جميع العقلا لما كان كذلك وبان الجزييات
مستندة الى الله تعالى ابتدا او بوسط وقد اتفق الحكما على انه

تعالى



تعالى عالم بذاته وان العلم بالعلة موجب للعلم بالمعلول **ومنها** العلم في وجوب
عموم تعلقه بالواجب والممتنع والجايز وفي وحدته وفي عدم تناهي متعلقاته
كلامه اي كلام الله الازلي النفسي القايم بذاته اما وجوب عموم تعلقه
وعدم تناهيه فلما مر مرارا واما وجوب وحدته فهو مذهب المحققين
من اهل الحق وبينه امام الحرمين بما قال فيه السعد انه الاقرب مما
حاصله ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد
بل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي
والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمنا بانه واحد ازلا لا متعلق فيه
بجميع المتعلقات كما في ساير الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك
كنه هذا المعنى واذا تحققت هذا فالامر كذلك في الذات وجميع
الصفات وقد يستدل على وحدة الكلام بانه لو تعدد لم ينحصر
في عدد لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السوا وحاصله
ان الكلام الازلي صفة واحدة سوا عبر عنها بما يسمى بالقران او بما
يسمى بالتوراة او بما يسمى بغيرهما لا تكثر فيها وانما التكثر والتعدد
في التعلقات بحسب المتعلقات العارضة هي لها فيما لا يزال
وان كان بعضهم يقول تلك التعلقات ازلية مثل قل هو الله احد
مع انا ارسلنا نوحا مع تبت يدا ابي لهب فهو في الازل منقسم الى تعلقات
شتى وذهب عبد الله بن سعيد القطان الى انه في الازل واحد
وليس شيا من الاقسام الاتية وانما يصير احدها فيما لا يزال
واعترض بانه يلزم عليه وجود الجنس من غير وجود احد انواعه
وذلك ليس بمعقول وايضا يلزم تغير القديم وهو محال واما الجواب
عنه بانه انما اراد انه امر واحد يعرض له احد تلك التعلقات
الحادثة من غير ان يتغير في نفسه فهو رافع للخلاف وقد اطبقوا
على عدة خلافا فليتامل وذهب فخر الدين الرازي الى انه في الازل
خبر فقط ومرجع البواقي اليه لان الامر بالشي اخبار باستحقاق
فاعله الثواب وتاركه العقاب والنهي بالعكس وعلى هذا القياس
وضعفه ظاهر لانا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة وغاية
ما فيه ان ذلك لازم للامر والنهي لا حقيقتهما واستلزام البعض
للبعض لا يوجب الاتحاد فان قلت ثمة ذهب الى وحدة الكلام
الازلي كل ممن ذكر فاي قرينة تعين احدها قلت الرد عند
اطلاقه ينصرف للمعهود منهم وهو الاول لانه عند الاشتراك او الكامل
منها وليس ذلك الا ما ذهب اليه امام الحرمين بلا امتناع فان قلت
اثبات التعلق ازلا للكلام الازلي يلزمه اشتماله على اشتماله

علي امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فيلزم الامر بلا مامور والنهي
بلا منهي والاخبار بلا سامع والندا والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه
وعبث لا تجوز نسبته الي الحكيم تعالي وتقدس قلت فهو سوال وللقوم
عنه اجوبة منها ما ذهب اليه عبد الله بن سعيد القطان من ان
كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك وانما يصير احد
هذه الاقسام فيما لا يزال وقد مر ما فيه ومنها انه وجود المخاطب
في المشاهد انما يلزم لنفي العبث في الكلام الحسي واما النفسي فيكفي
في انتفايه عنه وجوده العقلي او العلمي ومنها ان السفه او
العبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في حال عدمه واما لو خوطب
علي تقدير وجوده وصيرورته اهلا لتحصيله بان يكون
طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل من ولده الذي اخبره صادق
بانه سيولد بان يكتسب الفضايل ويجتنب الرذايل وكما في خطاب
النبي صلي الله عليه وسلم باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الي يوم القيمة
اذ اختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق
القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب للحاضرين قصدا والغايبين
ضمنا وتبعا ليس من السفه والعبث في شي لكان شيا قال سعد
الملة والدين واعلم ان هذا الجواب هو المشهور من الجمهور
وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل
وياتي بالفعل علي تقدير الوجود او المعدوم ليس بمامور في الازل
لكن لما استمر الامر الازلي الي زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا
ومنها ان السفه هو ان يخلو الحادث عن الحكمة والعاقبة الحميدة
وما يتعلق بها والقديم ليس كذلك اذ لا يطلب لثبوته حكمة وغرض
ومنها ان السفه والعبث هو الخلو عن الحكمة بالكلية والامر الازلي
ليس كذلك لترتب الحكمة عليه فيما لا يزال فان قلت يلزم علي
ثبوت التعلقات الازلي للكلام الكذب في اخباره تعالي لان الاخبار
بطريق المعني كثير في كلام الله تعالي مثل انا ارسلنا نوحا وقال موسي وعصي
فرعون الي غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا
يتصور السبق علي الازلي فتعين الكذب وهو محال اما اولا فباجماع
العقلا واما ثانيا فبما تواتر من اخبار الانبيا الثابتة صدقهم
بدلالة المعجزات من غير توقف علي ثبوت كلام الله تعالي فضلا
عن صدقه واما ثالثا فلان الكذب نقص باتفاق العقلا وهو علي
الله تعالي محال ولما فيه من امارة العجز او الجهل او العبث واما رابعا
فلانه لو اتصف في الازل بالكذب في خبر ما لامتنع صدقه فيه لان

ما ثبت

ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكنا نعلم بالضرورة ان من علم النسبة لا يمتنع
عليه ان يخبر عنها علي ما هي عليه وطريق اطراد هذا الوجه في كلامه
المنتظم من الحروف المسموعة انه عبارة عن كلامه الازلي ومرجع
الصدق والكذب الي المعني واما وجه ان الكذب نقص ففي كلام البعض
انه لا يتم الا علي راي المعتزلة القايلين بالقبح العقلي فاذا دام الجميع
لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالي عن الكذب بكونه نقصا لان
الكذب عندنا لا يقبح لعينه وقال صاحب التلخيص الحكم بان
الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشيا وقبحها عقلا وان
كان سمعيا لزم الدور ولا يخفى ما في كلامه لانه مبني علي ان مرجع الادلة
السمعية الي كلام الله تعالي وصدقه وان تصديق النبي عليه الصلاة
والسلام بالمعجزة اخبار خاص وفيه ما هو معلوم قلت اجيب
بان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان
وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة
والاوقات قال السعد وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول
اللفظ عسر جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ
الحادث دون المعني القديم انتهي فان قلت يلزم علي جعل
هذه التعلقات ازلية ان تكون التكاليف باقية ابدا حتى
في دار الجزا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وان لا تختص مكالمة
موسي عليه الصلاة والسلام بالطور بل تستمر ازلا وابدا واللازم
باطل اجماعا قلت اجيب بان الكلام وان كان ازليا الا ان
تعلقاته منقسمة الي ازلية وحادثة فالحادثة لا اشكال فيها
واما الازلية فهي اعتبارات واحوال فلا يتصور انقطاعها عند حدوث
التعلقات الابدية فالتعلقات بالاشخاص والافعال حادثة
بارادة من الله تعالي واختيار فيتعلق الامر بصلاة زيد مثلا
بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق الكلام بموسي عليه
الصلاة والسلام في الطور علي انك اذا تحققت فالمختص بالطور
سماع الكلام وظهوره وبهذا يجاب عن ايراد مشهور وهو ان
القديم تستوي نسبته الي جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم
والقدرة فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المامور منهيا
وبالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الزامي علينا حيث
لا نقول بالحسن والقبح لذات الفعل المانع صحة تعلق الامر بما
يتعلق به النهي وبالعكس واشار بقوله فلنتبع الي صعوبة
اثبات وحدة الكلام وصعوبة اثبات تعلقاته الازلية كما علم

مما تقرر وبيانه يعني ان القوم حكموا للكلام بهذه الامور مع انهما لوازم
صفة وليس لنا الا اتباعهم فيما التزموه والاقتداء بهم فيما بينوه فليس
حشوا وتكملة كما يتوهم على ان وحدة الصفات مطلقا مما تحار في حوامية
قطا الافهام وتنزل في مداحض تحقيقه رواسخ الاقدام الا ان يمدنا الله
بمزيد التوفيق ويطلعنا من لطائف انعامه على معالم التحقيق
وكل موجود واجبا كان او ممكنا جوهرا كان او عرضا او غيرهما انط للسمع
الازلي وهو فعل امر من الاناطة وهي التعليق قال حسان يهجو شخصا

وانت زنيم نيط في آل هاشم ... كما نيط خلف الراكب القدح الفرد

اي علق وقال حبيب الطائي

بلاد بها نيطت علي تمائمي ... واول ارض مس جلدي ترابها

اي اعتقد وجوبا تعلق السمع به لوجوبه في نفسه كذلك واللام
في للسمع زائدة كذا السمع اي مثله في وجوب عموم تعلقه بكل موجود
البصر الازلي وحاصله انه يجب ان يتعلق سمعه تعالى بكل موجود كما
يجب ان يتعلق بصره بجميع الموجودات وليس سمعه تعالى خاصا
بالاصوات كما في حقنا بل هو تعالى يسمع كل موجود ذاتا كان او صوتا
او غيرهما فهو تعالى يسمع في ازله وفيما لا يزال ذاته العلية وجميع
صفاته الوجودية التي قامت به وكذا ايضا يسمع ذواتنا بعد
وجودنا ويسمع ما قام بنا من الصفات الوجودية من علومنا وارادتنا
وقدرنا وغير ذلك وحكم رؤيته تعالى ان لا تختص ببعض الموجودات
من الجسم ولونه وكونه كما تختص به لكن رؤيتنا في الشاهد
بل حكمها في عموم التعلق بكل موجود حكم سمعه كذا ارادته هذا التعميم
في تعلق صفتي السمع والبصر الازليتين في كلام بعض المتاخرين والذي
في كلام عمدة المحققين سعد الملة والدين ان السمع صفة
تتعلق بالمسموعات وان البصر صفة تتعلق بالمبصرات
فتدرك ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق
تاثير حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات
والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات
لانهما صفات قديمة تحدث لها تعلقات من قدم العلم والقدرة
قدم المعلومات والمقدورات لانهما صفات تتعلق بالحوادث وهو محتمل للتعميم
والتخصيص مع ظهوره في الثاني فليراجع فان ضيق الحال وتشتت
البال واكد على العيال لبعض ما اتمنى واضر ما ادهى ثم عطف على البصر
قوله وادراكه بحذف العاطف وارتكاب مثله للضرورة تتفق
على جوازه وانما اختلف في جوازه نثرا ومذهب الجمهور امتناعه

يعني ومثل سمعه تعالى في وجوب عموم التعلق بكل موجود ادراكه تعالى
ان قيل به كما هو راي امام الحرمين على الوجه الذي مر شرحه وغير
بالمعنى اللغوي اي ومباينته علم خبر مقدم لمبتدأ هذه الصفات الاربع اعني
الكلام والسمع والبصر والادراك على القول به وهذا التغاير كما ان
التغاير الذي ثبت عند القوم بالادلة السمعية او والعقلية على
ما مر بيانه من الخلاف قال العارف السنوسي نفعنا الله به كانه
فان قلت اذا وجب تعلق هذه الادراكات بكل موجود والعلم ايضا
قد تعلق بها فيلزم اما تحصيل الحاصل واجتماع المثلين ان كان ما تعلقت به
هذه الصفات عين ما تعلق به العلم واما خفا بعض المعلومات على العلم
ان كان ما تعلقت به تلك الادراكات لم يتعلق به وكلا الامرين مستحيل
قلت نختار من القسمين الاول وهو ان ما تعلقت به هذه الصفات
هو عين ما تعلق به العلم ولا يلزم من ذلك تحصيل الحاصل ولا اجتماع
المثلين وذلك ان هذه الصفات لما كانت غير متحدة الحقيقة سوا قلت
انها انواع للعلم او لا فتعلقها بما ذكر كذلك اي غير متحد فاجتماع تعلقها بما
في متعلق واحد ليس من تحصيل الحاصل ولا من اجتماع الامثال بل كل
تعلق منها له حقيقة من الانكشاف تخصه ليست عين حقيقة سواه
اي وان كنا عاجزين عن تمييز تلك الحقيقة وتعيينها وكل حقيقة منها
عامة لما تصلح له وهذا كما تقول ان متعلق القدرة والارادة واحد وهو
الممكنات ولا يلزم من اجتماع متعلق واحد تحصيل الحاصل لاختلاف
حقيقتي تعلقيهما وكل منهما عام تعلقه الخاص بحقيقته لجميع الممكنات انتهى
واقول قوله لما كانت غير متحدة الحقيقة الخ محل النزاع ولم يات
بدليل يثبته به وما يوهمه قوله في شرح الموطا وليس احدهما اي السمع
والبصر عين الاخر كما انهما في الشاهد كذلك والعلم يتغايرهما في الفهم
وبزيادتهما على العلم ضروري في الشاهد فانك تعلم الشيء ثم تسمعه
او تبصره فتحس ضرورة ان هذا الانكشاف الحاصل بهما ليس هو عين الانكشاف
الحاصل بالعلم المتعلق بذلك الشيء وان اجتمع تعلقهما به في زمن واحد
وكذا تحس ضرورة ان الانكشاف الحاصل باحدهما ليس عين الانكشاف
الحاصل بالاخر وبالجملة فالبصر والسمع في حقه تعالى صفتان متحدتان
في التعلق مختلفتان في الحقيقة من قياس الغائب على الشاهد مع كونه
تقرر بين القوم فساده اسنادا الى رده في شرح المقدمات بقوله وما ثبت
من ان المشاهدة اقوى من العلم فانما يصح ذلك في حق الحادث لنقص علمه
وعدم احاطته وقد ينكشف له عند المشاهدة امور لم يتعلق علمه بها اصلا
او تعلق لكن على سبيل الاجمال لا على تفصيل التفصيل فيستفيد بسبب السمع

والبصر علما بما لم يكن معلوما عنده وهذا مستحيل في حقه تعالى فان السمع والبصر
لا ينكشف بهما في حقه تبارك وتعالى شيء لم يكن منكشفا لعلمه جل وعلا لوجوب
احاطة علمه تبارك وتعالى بجميع المعلومات جملها وتفاصيلها وانما السمع
والبصر يزيدان على العلم في حقه تعالى بحقيقتهما وتعلقهما الخاصين
بهما ولا يزيدان في حقيقة علمه تعالى شيئا اصلا انتهى بتغيير ما ثم قال
في شرح صغرى الصغرى وتولنا في السمع والبصر المتعلقان بجميع
الموجودات اي ينكشف لسمعه تعالى وبصره جميع الموجودات قديمة
كانت او حادثة وليس كسمع المخلوق الذي يختص عادة تعلقه
بالاصوات ولا كبصر المخلوق الذي انما يتعلق بالاجسام والالوان والاكوان
وبرهان عموم التعلق لسمعه تعالى وبصره ان مصحح تعلقهما انما هو
الوجود فلو تعلقا ببعض الموجودات دون بعض لافتقرا الى المخصص
فيكونان حادثين وقيام الحوادث بذات الله تعالى مستحيل والحاصل
ان ثبوت هاتين الصفتين اخذ من الشرع وتعلقهما بجميع الموجودات
اخذ من دليل العقل انتهى قلت وهو لا يتمشى الا على ما يوهمه
ما في شرح الوسطى من ان تعلقهما تنجيزي ناقشته بما صورته قولنا ان مصحح
الخ يتامل فيه فانه انما يصح في البصر والسمع الحادثين واما القديمان
فهما نوعان من العلم او صفتان مستقلتان لا نوعان منه وعلى كل فليس
المصحح لتعلق العلم هو الوجود ولم يثبت بتقديرا استقلالهما خصوص
تعلق حتى يكون مصححه الوجود ثم ان التخصيص المستلزم للحدوث
لازم على تقدير نوعيتهما للعلم اذ كان الواجب تعلقهما بما تعلق به
العلم وزيادة تعلقهما بالموجودات من بين ساير متعلقات
العلم القديم تخصيص ليس في دليل العقل ما يوجبه والقول الصايب
ان شاء الله تعالى انهما نوعان من العلم غاية الامر ان الافهام
قصرت عن تمييزهما وعن تمييز تعلقهما وتوهمت ان في صفة العلم
ما يقوم مقامهما وذلك لا يقتضي اتحادهما معه بالذات والجهل
في العقايد يجب ازالته اذا كانت من مقدورات المكلفين والا فلا
يضر كما لا يضر عدم ادراكنا حقايق صفاته تعالى فليتامل تتمة
اعتراف هذا العارف بالعجز عن تمييز حقيقة هذه الصفات
لا يقتضي الاحاطة بكنه غيرها اذ قال في الصفات الذاتية انها
كنهها محجوب عن ادراك العقول فليس لاحد ان يخوض في الكشف
بعد معرفته ما يجب لذاته تعالى انتهى بمعناه ثم هي للترتيب الاخباري
او للاستيناف لحياة الازلية المتقدم تفسيرها ما نافية بشي عالمه
تعلقت متعلق يعني ان الحياة ليست من الصفات المتعلقة التي ضابطها

انها

انهما يقتضي لذاته زايدا على القيام بمحله كالقدرة فانها تقتضي لذاتها زايدا
على القيام بمحلها وهو المقدور الذي يتاتى به ايجاده واعدامه والارادة فانها
تقتضي لذاتها مرادا يتخصص بها والعلم فانه يقتضي لذاته معنى يدل
عليه والسمع فانه يقتضي لذاته مسموعا يسمع به وانما هي من الصفات
الغير المتعلقة التي ضابطها انها ما لا يقتضي زايدا على القيام بمحله
بل هي صفة مصححة للادراك بمعنى انها شرط عقلي له يلزم من عدمها
عدم الادراك ولا يلزم من وجودها وجود الادراك ولا عدمه
تتمة الاولى تلخص مما مر ان الصفات الثبوتية قسمان غير
متعلقة وهي الحياة ومتعلقة وهي ما عداها وان المتعلقة اما ان
تتعلق بجميع اقسام الحكم العقلي كالعلم والكلام او ببعضها كالقدرة
والارادة بالممكن والسمع والبصر والادراك بالواجب والجايز الوجود
الثانية ذكر القرطبي ان الخوض في تعلقات الصفات واختصاصاتها
من فضليات علم الكلام وان العجز عن ادراكه غير مضر في الاعتقاد
كما نقلنا ذلك عنه في تعليق الفرايد لنا و قد صح منقول الخبر اعني
عندنا معاشر اهل الحق والسنة ان لله اسما على ما يشير اليه
قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى وحديث الصحيحين عن ابي هريرة رضي الله
عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان لله تسعة
وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة انه وتر يحب
الوتر وزاد الترمذي عليها فيه زيادة حسنة هو الله الذي
لا اله الا هو • الرحمن الرحيم • الملك • القدوس السلام • المؤمن
المهيمن • العزيز • الجبار • المتكبر • الخالق • البارئ • المصور •
الغفار • القهار • الوهاب • الرزاق • الفتاح • العليم • القابض
الباسط • الخافض • الرافع • المعز • المذل • السميع • البصير •
الحكم • العدل • اللطيف • الخبير • الحليم • العظيم • الغفور •
الشكور • العلي • الكبير • الحفيظ • المقيت • الحسيب • الجليل •
الكريم • الرقيب • المجيب • الواسع الحكيم • الودود • المجيد •
الباعث • الشهيد • الحق • الوكيل • القوي • المتين • الولي •
الحميد • المحصي • المبدئ • المعيد • المحيي • المميت • الحي القيوم •
الواجد • الماجد • الواحد الاحد • الفرد الصمد • القادر • المقتدر
المقدم • المؤخر • الاول • الاخر • الظاهر • الباطن • الوالي المتعال •
البر التواب • المنتقم • العفو الرؤوف • مالك الملك ذو الجلال
والاكرام • المقسط • الجامع • الغني • المغني • المعطي المانع • الضار
النافع • النور • الهادي • البديع • الباقي • الوارث • الرشيد •••

الصبور قال محيي الدين النووي رحمه الله تعالى ورضي عنه قوله المغيث روي
بدله المقيت بالقاف والمثناة وروي القريب بدل الرقيب وروي المبين بالموحدة
بدل المتين بالمثناة فوقه والمشهور المثناة قال السعد فان قيل اعتبار
السلوب والاضافات تقتضي تكثر اسما الله تعالى جدا حتى ذكر بعضهم
انها لا تتناهى بحيث لا تتناهى الاضافات والمغايرات فما وجه التخصيص
بالتسعة والتسعين على ما نطق الحديث على انه قد دل الدعا المأثور
عن النبي صلى الله عليه وسلم على ان له اسما لم يعلمها احد من
خلقه واستاثر بها في علم الغيب عنده وورد في الكتاب والسنة
اسامي خارجة عن التسعة والتسعين كالكافي والدايم والصادق
والمحيط والقديم والوتر والناظر والعلام والمليك والاكرم والمدبر
والرفيع وذي الطول وذي المعارج وذي الفضل والخلاق والمولى
والنصير والغالب والرب والناصر وشديد العقاب وقابل التوب
وغافر الذنب وموالج الليل في النهار وموالج النهار في الليل ومخرج الحي من
الميت ومخرج الميت من الحي والسعيد والحنان والمنان ورمضان وقد
شاع في عبارات العلما المريد والمتكلم والشي والموجود والذات والازلي
والواجب وامثال ذلك اجيب بوجوه الاول ان التخصيص
على اسم العدد ربما لا يكون لنفي الزيادة يعني لعدم استلزامه
الحصر على الراجح بل لغرض اخر كزيادة الفضيلة مثلا الثاني ان
قوله من احصاها دخل الجنة في موضع الوصف كقولك للامير عشرة
غلمان يكفون مهماته يعني ان لهم زيادة قرب واشتغال بالمهمات
وان هذا القدر من غلمانه يختص كان لمهماته من غير افتقار الى الاخرين
فان قيل ان كان اسمه الاعظم والارجح عدم تعيينه لتختصه
في ذكر جميع اسمايه الا للخواص كالانبيا والاوليا وعلى مقابله فالاقرب
انه الله او الحي القيوم خارجا عن هذه الجملة فكيف يختص ما سواه بهذا
الشرف وان كان داخلا فكيف يصح انه مما يختص بمعرفته نبي او ولي
وانه سبب لكرامات عظيمة لمن عرفه حتى قيل ان اصف بن برخيا
انما جا بعرش بلقيس لانه قد اوتي اسم الله الاعظم قلنا يحتمل
ان يكون خارجا وتكون زيادة شرف التسعة والتسعين وجلالتها
انما هي بالاضافة الى ما عداه وان يكون داخلا مبهما لا يعرفه بعينه الا
نبي او ولي والثالث ان الاسما منحصرة في التسعة والتسعين ولكن
الرواية المشتملة على تفصيلها غير محفوظة في الصحيح ولا خالية
عن الاضطراب والتغيير وقد ذكر كثير من المحدثين ان في اسنادها
ضعفا وعلى هذا يظهر معنى قوله عليه الصلاة والسلام ان الله تعالى

وتر

وتر يحب الوتر اي جعل الاسما التي تسمى بها تسعة وتسعين ولم يكملها مائة
لانه وتر يحب الوتر ويكون معنى احصاها على هذا الاجتهاد في التقاطها
من الكتاب والسنة وجمعها وحفظها على ما قال بعض المحدثين انه صح عندي
قريب من ثمانين يشتمل عليه الكتاب والصحاح من الاخبار والباقي ينبغي
ان يطلب من الاخبار بطريق الاجتهاد والمشهور ان معنى احصابها
عدها والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقها انه ينبغي ان تذكر بلا اعراب
ليكون احصا ويشكل بما هو مضاف كمالك الملك ذو الجلال وقيل
حفظها والتامل في معانيها انتهى بزيادة يسيرة لا تتغير ولفظ
الاذكار لمحيي الدين النووي ومعنى احصاها حفظها هكذا فسره
البخاري والاكثرون ويؤيده ان في رواية الصحيح من حفظها
دخل الجنة وقيل معناها من عرف معانيها وامن بها وقيل معناه من
اطاقها بحسن الرعاية وتخلق بما يمكنه من العمل بمعانيها انتهى
و**اسامي** اي ما دل على ذاته يحتمل باعتبار ما دلت عليه من
ذاته العلية وصفاته الذاتية قديمة قال الاشعري رحمه
الله ذهب الى ان اسماه تعالى ثلاثة اقسام ما هو نفس المسمى
مثل الله الدال على الذات وما هو غيره كالخالق والرازق ونحو
ذلك مما يدل على فعل وما لا يقال انه هو ولا غيره كالعليم والقادر
وكل ما يدل على الصفات القديمة وعلى هذا يكون تكرارا بحسب
المعنى مع قوله بعد كذا صفاته ذاته كما يدرك بادنى تلطف
في المذاق ويحتمل ان المراد بالاسما التسميات من حيث اتصاف
ذاته تعالى بها ازلا قديمة لا من حيث وضع الالفاظ والعبارات
للدلالة عليها اذ لا شك في حدوثه وهذا الاحتمال اولى
ويكون المقصود بهذا الرد على المعتزلة القائلين انه تعالى
كان ازلا بلا اسم ولا صفة فلما اوجد الخلق وضعوا له الاسما
والصفات كما نبه عليه القرطبي والفاكهاني وغيرهما وحمل عليه
المحققون قول الرسالة تعالى ان تكون صفاته مخلوقة
واسماؤه محدثة قال السمين وهذا القول منهم اشد خطا من
قولهم بخلق القران انتهى ودليل قدم الاسما بالمعنيين ياتي بعد
فان قلت كيف تتردد في معنى لفظ اوردته بنفسك قلت
لا مانع حيث اوردته تابعا للقوم تأملا وقوله **العظيمة** وصف
كاشف لها وهو يحتمل معنى الفاعل والمفعول اي الجليلة او المرفعة
المقدسة المكرمة لا بالحجم والجرمية وهاهنا تنبيهات
الاول ان معظم كلام القدما في هذا البحث شرح معاني اسما الله

ورجعها الى ما له من الصفات الذاتية او الفعلية والمتاخرون رووا ان التشاغل
بمثل هذا تطويل بما افرد بالتصنيف فاعرضوا عن الخوض فيه واقتصروا
علي ما اختلفوا فيه من مغايرة الاسم للمسمي وكون اسما الله تعالي
توقيفية الثاني قال سعد الملة والدين مفهوم الاسم قد يكون نفس
الذات والحقيقة وقد يكون ماخوذا باعتبار الصفات والافعال
والسلوب والاضافات ولا خفا في تكثر اسما الله تعالي بهذا الاعتبار
بمعني ونوعه واستحالته وامتناع ما يكون باعتبار الجز لتنزهه
عن التركيب واختلفوا في الموضوع لنفس الذات فقيل جائز بل واقع
كقولنا الله فانه الجمهور علي انه علم لذاته تعالي المخصوصة وكونه
ماخوذا من الاله بحذف الهمزة وادغام اللام ومشتقا من اله ياله
او وله يوله او لاه يليه اذا احتجب او لاه يلوه اذا ارتفع او غير
ذلك من الاقاويل الصحيحة والفاسدة لا ينافي العلمية ولا يقتضي
الوصفية وقيل غير جائز لان الوضع يقتضي العلم بالموضوع له
ولا سبيل للعقل الي العلم بحقيقة الذات واجيب بانه يجوز
ان يكون الواضع هو الله تعالي وبانه تكفي معرفة الموضوع له
بوجه من الوجوه ككونه حقيقة ذاته واجب الوجود فالموضوع
له يكون هو الذات مع انه لا يعرف بكنه الحقيقة واما الاستدلال
بان اسم الله تعالي لا يكون الا حسنا والحسن انما هو بحسب الصفات
دون الذات وبان الاسم العلم انما يكون لما يدرك بالحس ويتصور
في الوهم وبان العلم قايم مقام الاشارة ولا اشارة الي الباري
تعالي وبان العلم لا يكون الا لغرض التمييز عن المشارك في
النوعية والجنسية فلا يخفي ضعفه ومنها الثالث الاسم باعتبار
الاشتقاق ما يكون علامة للشي ودليلا يرفعه الي الذهن من الالفاظ
والصفات والافعال فيعم جميع انواع الكلمة وقد يستعمل عرفا في
اللفظ الموضوع لمعني سوا كان مركبا او مفردا مخبرا عنه او خبرا او رابطة
بينهما واصطلاحا في المفرد الدال علي معني في نفسه غير مقترن
باحد الازمنة الثلاثة وضعا علي ما هو مصطلح النحاة والمسمي
هو المعني الذي وضع الاسم بازايه والتسمية وضع الاسم للمعني
وقد يراد بها ذكر الشي باسمه كما يقال سمي زيدا ولم يسم عمرا ولا خفا
في تغاير الامور الثلاثة وانما الخفا فيما ذهب اليه اصحاب
الاشعري من ان الاسم نفس المسمي وفيما ذهب اليه الشيخ الاشعري
من ان اسما الله تعالي ثلاثة اقسام علي ما مر ويوضحه انهم
يريدون بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف

قول

قول الواصف وبالصفة مدلوله وكما يقولون ان القراة حادثة والمقرو قديم
الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابقي فاطلقوا القول بان الاسم نفس
المسمي للقطع بان مدلول الخالق شي ما له الخلق لا نفس الخلق ومدلول
العالم شي ما له العلم لا نفس العلم والشيخ اخذ المدلول اعم واعتبروا
في اسما الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق
وهو غير الذات ومدلول العالم العلم فلانه لو كانت الاسما غير الذات
لكانت حادثة فلم يكن الباري تعالي في الازل الها وعالما وقادرا ونحو ذلك
وهو محال بخلاف الخالقية فانه يلزم من قدمها قدم المخلوق اذا اريد
الخالق بالفعل كالقاطع في قولنا السيف قاطع عند الوقوع بخلاف
قولنا السيف قاطع في الغمد بمعني ان من شانه ذلك فان الخلق حينيذ
معناه الاقتدار علي ذلك واما النقل فلقوله تعالي سبح اسم ربك
الاعلي والتسبيح انما هو للذات دون اللفظ وقوله تعالي ما تعبدون
من دونه الا اسما سميتموها وعبادتهم انما هي للاصنام التي هي المسميات
دون الاسامي واما التمسك بان الاسم لو كان غير المسمي لما كان قولنا
محمد رسول الله حكما بثبوت الرسالة للنبي عليه الصلاة والسلام
ووضع الكلام علي ان نذكر الالفاظ ونرجع الاحكام الي المدلولات
كقولنا زيد كاتب اي مدلول زيد متصف بمعني الكتابة وقد
نرجع بمعونة القرينة الي نفس اللفظ كما في قولنا زيد مكتوب
وثلاثي ومعرب ونحو ذلك والحاصل ان محل النزاع انما هو عند
الاطلاق والتجرد عن القرينة واجيب عن الاول بان الثابت
في الازل معني الالهية والعلم ولا يلزم من انتفا الاسم بمعني اللفظ
انتفا ذلك المعني وعن الثاني بان معني تسبيح الاسم تقديسه وتنزيهه
عن ان يسمي به الغير وعن ان يفسر بما لا يليق او عن ان يذكر علي
غير وجه التعظيم او هو كناية عن تسبيح الذات كما في قولهم سلام
علي المجلس الشريف والجناب المنيف وفيه من التعظيم والاجلال
ما لا يخفي او لفظ الاسم مقحم كما في قول الشاعر

ثم اسم السلام عليكما

ومعني عبادة الاسما انهم يعبدون الاصنام التي ليس فيها من الالهية
الا مجرد الاسم كمن يسمي نفسه بالسلطان وليس عنده من اثار
السلطنة واسبابها فيقال انه فرح من السلطنة بالاسم وعلي ان
في تقرير الاستدلال اعترافا بالمغايرة حيث يقال التسبيح لذات
الرب دون اسمه والعبادة لذوات الاصنام دون اسمايها بل
ربما يدعي ان في الايتين دلالة علي المغايرة حيث اضيف الاسم

الي الرب وجعل الاسما بتسميتهم وتعلمهم مع القطع بان اشخاص الاصنام ليست
كذلك وعورض الوجهان ايضا بوجهين الاول ان الاسم لفظ وهو عرض
غير باق ولا قايم بنفسه متصف بانه مركب من الحروف وبانه عجمي او عربي
ثلاثي او رباعي والمسمي معني لا يتصف بذلك بل ربما يكون جسما قايما
بنفسه بالالوان متمكنا في المكان الي غير ذلك من الخواص فكيف
يتحدان الثاني قوله تعالي ولله الاسما الحسني فادعوه بها وقوله
عليه الصلاة والسلام ان لله تسعة وتسعين اسما مع القطع بان
المسمي واحد لا تعدد فيه واجيب بان النزاع ليس في نفس اللفظ
بل مدلوله ونحن انما نعبر عن اللفظ بالتسمية وان كانت في اللغة فعل
الواضع او الذاكر ثم لا ينكر اطلاق الاسم علي التسمية كما في الاية
والحديث علي ان الحق ان المسميات ايضا كثيرة للقطع بان مفهوم
العالم غير مفهوم القادر وكذا البواقي وانما الواحد هو الذات المتصف
بالمسميات فان قيل تمسك الفريقين بالايات والحديث مما لا يكاد يصح
لان النزاع ليس في الاسم بل في افراد مدلوله من مثل السما والارض
والعالم والقادر والاسم والفعل وغير ذلك علي ما يشهد به كلامهم
الا تري انه لو اريد الاول لما كان للقول بتعدد اسما الله تعالي
وانقسامها الي ما هو عين او غير او لا عين ولا غير معني وبهذا يسقط
ما ذكره الامام الرازي من ان لفظ الاسم مسمي بالاسم لا الفعل او الحرف
فها هنا الاسم والمسمي واحد ولا يحتاج الي الجواب بان الاسم هو لفظ
الاسم من حيث انه دال وموضوع والمسمي هو ايضا لكن من حيث انه
مدلول وموضوع له بل فرد من افراد الموضوع له فتغايرا قلنا نعم الا ان
وجه تمسك الاولين ان في مثل سبح اسم ربك اريد بلفظ الاسم الذي
هو من جملة الاسما مسماه الذي هو اسم من اسما الله تعالي ثم اريد
به مسماه الذي هو الذات الالهية ليرد اشكال الاضافة ووجه
تمسك الاخرين ان في قوله تعالي ولله الاسما الحسني اريد بلفظ الاسما
مثل لفظ الرحمن والرحيم والعليم والقدير وغير ذلك مما هو غير لفظ
الاسما انها متعددة فتكون غير المسمي الذي هو ذات الواحد الحقيقي
الذي لا تعدد فيه اصلا فان قيل قد ظهر ان ليس الخلاف في لفظ
الاسم وانه في اللغة موضوع للفظ الشي ومعناه بل في الاسما التي من
جملتها لفظ الاسم ولا خفا في انها اصوات وحروف فما يتعقل انها
ومفهوماتها وان اريد بالاسم المدلول فلا خفا في ان قولنا اسم الشي
ومفهومه نفس مسماه من غير احتياج الي الاستدلال بل هو لغو من
الكلام بمنزلة قولنا ذات الشي ذاته فما وجه هذا الاختلاف المستمر

بين

بين كثير من العقلا قلنا الاسم اذا وقع في الكلام فقد يراد به معناه كقولنا زيد
كاتب وقد يراد نفس لفظه كقولنا زيد لفظ معرب حتي ان كل كلمة فانه
اسم موضوع بازا لفظ يعبر به عنه كقولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر ثم اذا
اريد المعني فقد يراد نفس ماهية المسمي كقولنا الحيوان جنس والانسان
نوع وقد يراد بعض افرادها كقولنا جاني انسان ورايت حيوانا وقد
يراد جزؤها كالناطق او عارض لها كالضاحك فلا يبعد ان يقع
بهذا الاعتبار اختلاف واشتباه في ان اسم الشي نفس مسماه ام غيره
تتمة مذهب الجمهور وعزي للاشعري وبه قال ابن فورك
ان واضع اللغة هو الله تعالي وعلمها عباده اما بوحي الي بعض انبيايه
واما بخلق الاصوات في جسم من الاجسام واسمعهم اياها واما بخلق علم
ضروري في بعضهم بها واظهر هذه الاحتمالات اولها لانه المعتاد في تعليم
الله تعالي العباد واحتجوا بقوله تعالي وعلم ادم الاسما كلها اي
الالفاظ الشاملة للاسما والافعال والحروف لان كلا منها اسم اي
علامة علي مسماه وتخصيص الاسم ببعضها عرف طرا ولا شك ان
تعليمه دال بحسب الظاهر علي انه الواضع دون البشر وقال اكثر
المعتزلة ان واضعها البشر واحدا وجماعة وحصل التعليم منه
لغيره بالاشارة والقرينة كالطفل يتعلم من ابويه بقرينة التكرار
والاشارة في موضوعات الالفاظ واحتجوا بقوله تعالي وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه اي بلغتهم فهي سابقة علي البعثة ولو كانت
توقيفية والتعليم بالوحي كما مر الا ظهر لنا خبر عنها وقال
ابو اسحق الاسفرايني القدر المحتاج اليه منها في تعريف الغير وافهامه
توقيفي وغيره محتمل للتوقيف والاصطلاح وقيل بعكس هذا
وتوقف كثير من العلما عن القول بواحد من هذه الاقوال لتعارض
ادلتها والمختار عند المحققين هو الاول ان كان النزاع في الظهور
لظهور دليله والوقف ان كان في القطع لاحتمال التعليم الهام الوضع
بحو وعلمناه صنعة لبوس لكم او تعليمه ما سبق وضعه لخلق اخر
فان قلت هل هذه المسيلة قطعية او ظنية قلت
قال بعضهم نقل الكرماني في نقوده عن استاذه القاضي عضد
الدين في حال تدريسه الاول وجزم ابن الهمام في تحريره بالثاني قال
وهو الحق عند الامدي قال لذلك البعض ولا فايدة للخلاف في تعيين
الواضع كما قاله الابياري وغيره وانما ذكرت في الاصول لجريها مجري
الرياضات تكميل مذهب الباقلاني وامام الحرمين وتلميذه الغزالي
والامدي ان اللغة لا تثبت بالقياس وهو الحق خلافا لابن

سريج وابن ابي هريرة والشيرازي وفخر الدين الرازي في قولهم تثبت به
فانتهاك البنية على الاسكار المناسب لتسمية المسكر من ما العنب
بالخمر فسوغ تسميته خمرا فيثبت تحريمه بالنص على الثاني وبالقياس
على الاول ولا فرق بين الحقيقة والمجاز وقيل تثبت الحقيقة لا المجاز
لاختلاط رتبته ومحل الخلاف ما لم يثبت تعميمه باستقرا والا فلا حاجة
الي القياس في ثبوت ما لم يسمع منه حتى يختلف في ثبوته وذلك كرفع
الفاعل ونصب المفعول والله اعلم كذا اي مثل الاساني وجوب
القدم لها عندنا وان تاخر لفظا لتقدمه نية ورتبة على جملة قوله كذا
صفات ذاته صفات ذاته اي القايمة بذات الله تعالى قيا ما حقيقيا
لاكقيام العرض بمحله وهو الصفات السبع لسابقته فانها يجب
لها القدم ثم ذكر المشبه به المتقدم نية ورتبة وهو خبر المبتدا
السابق اعني اسماه بقوله قديمة اي لم يسبقها عدم لتقرر وجوب
القدم لما ذكر على قول اهل الحق كما يعلم مما ياتي اذ لو لم تكن قديمة
لكانت حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى ويلزم كونه
عاريا عنها في الازل ويلزم افتقارها الي مخصص وهو ينافي وجوب
الغنا المطلق ويلزم اتصافه باضدادها كالعجز والجبر والجهل
والبكم والصمم والعمى ان تكون قديمة فيستحيل زوالها اذ ما ثبت
قدمه استحال عدمه على ما عرفته في مبحث حدوث العالم
فيستحيل وجودها وهي تشترط في وجود العالم وحدوثه
فيلزم ان لا يوجد منه شي ابدا ضرورة انتفا المشروط بانتفا
شرطه والحس والعيان يكذبه ويلزم ايضا اما الدور او التسلسل وبيان
ان القدرة مثلا لو كانت حادثة لزم افتقارها الي محدث قادر
بقدرة ثم ننقل الكلام الي هذه القدرة التي توقفت عليها القدرة
الاولي فيلزم ان تكون ايضا حادثة لما ثلتها للاولي فتتوقف
هي ايضا على قدرة اخرى للفاعل فان كانت هذه الاخرى هي
الاولي التي كانت توقفت عليها لزم الدور وان كانت غيرها
لزم ايضا ما لزم في الاولي وهكذا ابدا فيلزم الدور والتسلسل
باطلان فما ادى اليهما كذلك وقد سبق في مبحث مخالفته للحوادث
ما له تعلق بهذا المبحث فتفطن عليه واستدل الحكما على قدم صفات
الواجب بان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال
ورد بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الي حال
فالكبرى نفس المتنازع وان اريد تغير في الواجبية او نا ثير
وانتفا له عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث

معلولا للذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية
مثلا حقيقة الافراد مشروطا ابتداكل بانقضا الاخر كحركات الافلاك
عندهم وبان الواجب لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث
بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ما له اول والازلي ما لا
اول له وجه اللزوم انه يجوز اتصافه بذلك الحادث في الازل اذ لو
امتنع لاستحال انقلابه الي الجواز وجواز الاتصاف بشي في الازل يقتضي
جواز وجود ذلك الشي في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل
وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل
على ان يكون في الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الازلية جواز
الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف
ليلزم جواز ازلية الحادث ولا يخفى ان المحال انما هو جواز ازلية
الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى انه يمكن
في الازل وجوده في الجملة وهذا كما بيناه ان قابلية الاله لايجاد
العالم متحقق في الازل بخلاف قابليته لايجاد العالم في الازل بمعنى
انه يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده في الازل ومبنى الكلام
على ان الحادث بشرط الحدوث والا فلا خفا في امكان وجوده في الازل
وبانه لو جاز اتصافه بالحادث لزم خلوه عن الحادث فيكون حادثا
لما سبق في حدوث العالم وللمصا عدة الخصم على ذلك واما الملازمة
فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده
وضد الحادث حادث لانه منقطع الي الحادث ولا شي من القديم كذلك
لما تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واعترض بانه اريد بالضد
ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا او ان الموصوف لا يخلو عن
الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان
عدم كل شي ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث
حادث فان القدم او الحدوث ان جعلا من صفات الوجود خاصة
فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على
المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا
به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال
العدم الازلي لكل حادث وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته
وهي حادثة لما مرض ازلية القابلية تستلزم جواز ازلية
المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال واعترض بان
القابلية اعتبار عقلي بمعناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها
انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته

لبلزم المحال وقد عرفت الفرق تتمات الاولي من هنا اجمع العقلا
علي ان الله سبحانه وتعالي غير موصوف بشي من الالوان والطعوم والروايح
واللذات الحسية فان هذه الامور تابعة للمزاج التي هي كيفية حادثة
عن تفاعل العناصر وهو تعالي منزه عن الجسمية والتركيب قال الامام
والمعتمد في انه غير موصوف بالالوان والطعوم والروايح الاجماع والاصحاب
قالوا اللون جنس تحته انواع وليس بعضها بالنسبة الي بعض صفة كمال
وبالنسبة الي بعض صفة نقص وايضا الفاعلية لا تتوقف علي تحقق
شي منها واذا كان كذلك لم يكن الحكم بثبوت البعض اولي من الباقي
فوجب ان لا يثبت شي منها ثم قال ولقايل ان يقول ادعيت انه ليس
البعض اولي من البعض في نفس الامر ام في عقلك والاول لابد فيه
من الدليل فلم لا يجوز ان تكون ماهيته ذاته تستلزم لونا معينا
من غير ان تعرف لمية ذلك الاستلزام والثاني مسلم ولكنه لا يلزم
الا عدم علمنا بذلك المعين واما عدمه في نفسه فلا ولقايل ان
يقول التمسك بالاجماع في العقليات انما يكون عند الضرورة والمعتمد
في هذا الموضوع انه لا يجوز ان يكون محلا للاعراض لامتناع انفعال
ذاته وقال ايضا اتفق الكل علي استحالة الالم واما اللذات
العقلية فقد جوزها الحكما والباقون ينكرونها واحتجوا بان
اللذة والالم من توابع اعتدال المزاج وتنافره ولا يعقل ذلك
الا في الجسم وهو ضعيف لانه يقال هب ان اعتدال المزاج يوجب
اللذة لكن لا يلزم من انتفا السبب الواحد انتفا المسبب والمعتمد
ان تلك اللذة ان كانت قديمة وهي داعية الي الفعل المتلذذ به وجب
ان يكون موجدا للفعل المتلذذ به قبل ان اوجده لان الداعي
الي ايجاده قبل ذلك موجود ولا مانع لكن ايجاد الشي قبل ايجاده
محال وان كانت حادثة كان محلا للحوادث والحكما قالوا ان كل من
تصور في نفسه كمالا فرح به ومن تصور في نفسه نقصانا تالم
به ولا شك ان كماله تعالي اعظم الكمالات وعلمه بكماله اجل العلوم
فلا يبعد ان يلتذ به وان يستلزم ذلك اعظم اللذات قال الامام
والجواب انه باطل باجماع الامة والحق ان اللذة والالم
اللذين من توابع المزاج لا شك في استحالتهما عليه تعالي واما
قول الامام لو كانت اللذة القديمة وهي داعية الي الفعل المتلذذ
به وجب ان يكون موجدا المتلذذ به قبل ان وجد لان الداعي
الي ايجاده قبل ذلك موجود ولا مانع فانما يصح اذا كان المتلذذ به
من فعله وعلي تقدير ان يكون المتلذذ به من فعله انما يصح اذا كان

داعي



داعي الايجاد متحدا ومغايرا للداعي اللذة او كان داعي الايجاد ايضا
قديما لكنه غير كاف في الايجاد الا بعد وجود المتلذذ به اما اذا كان
داعي اللذة داعي الايجاد بعينه لم يلزم الخلف المذكور والدلالة
المذكورة لا تبطل الالم اذ ليس اليه داعي فلا يلزم هذا الخلف والحكما
لا يقولون علمه بكماله يوجب اللذة فانه ليس بصحيح لاقتضايه
ان يكون علمه فاعلا للذة وذاته قابلها وهم لا يقولون به بل
يقولون ان اللذة في حقه تعالي هو عينه بكماله وتنزه المفرح والملايم
اللذين يوجبهما العلم بالكمال والنقصان في حقه تعالي ليس ببعيد
لانه منزه عن الانفعال والتمسك باجماع الامة يفيد في عدم
اطلاق لفظي اللذة والالم لان كل صفة لا يقارنها الاذن الشرعي
لا يوصف بها تعالي كما ياتي اما بالمعني الذي ادعاه الحكما فالاجماع
غير حاصل ونفي الالم عنه تعالي لا يحتاج الي البيان لان الالم
ادراك منافر ولا منافر له تعالي الثانية مما يتوجه علي كون
صفاته تعالي قديمة شبهة قوية وان كانت الزامية المقدمات
وذلك ان يقال لو كانت صفاته قديمة لزم قيام المعني بالمعني
لان القديم يكون باقيا بالضرورة وعندكم ان بقا الشي صفة زايدة
عليه قايمة به وان قيام المعني بالمعني باطل فمن الاصحاب من لم
يجعل البقا صفة زايدة بل استمرار للوجود ومنهم من جوز في غير
المتحيز قيام المعني بالمعني وانما الممتنع قيام العرض بالعرض
لان معناه التبعية في التحيز والعرض لا يستقل بالتحيز فلا
يتبعه غيره بل كلاهما يتبعان الجوهر ولصعوبتها اختلفوا فمنهم
من امتنع عن وصف الصفات بالبقا فلم يقل علمه باق وقدرته
باقية بل قال هو باق بصفاته وهذا ضعيف جدا لان الدايم
الوجود ازلا وابدا من غير طريان فنا عليه اصلا اتصافه بالبقا
ضروري لا يفيد التحرز عن التكلم به ومنهم من قال هي باقية
ببقا هو بقا الذات فانه بقا للذات وللصفات لانها ليست
غير الذات بخلاف الجوهر فانه لا يكون بقا لاعراضه لكونها مغايرة
له والبقا القايم بالشي لا يكون بقا لما هو غيره بهذا صرح الشيخ
الاشعري واعترض عليه بان الصفات كما انها ليست غير الذات
ليست عينها فكيف يجعل البقا القايم بالذات بقا لما ليست بالذات
ولما لم يقم به البقا ولهذا لا يتصف ببعض صفات الذات مع انها
ليست غير الذات ما لبعض فلا يكون العلم مثلا حيا قادرا نظرا
ان علة امتناع بقا العرض ببقا الجوهر ليست تغايرهما بل كونه

احدهما ليس الآخر ومنهم من قال ان الصفة باقية ببقاء هو نفسها فالعلم مثلا
علم للذات فيكون به عالما وبقاء لنفسه فيكون به باقيا كما ان بقاء الله
تعالى بقاء له وبقاء للبقاء ايضا وهذا كالجسم يكون كائنا بالكون والكون يكون
كائنا بنفسه وجاز حصول الشيئين بشيء واحد لان احدهما كان قائما
بالآخر فلم يؤد الى قيام صفة بذاتين بخلاف حصول متحركين بحركة
واسودين بسواد فان قلت معلوم ان الشيء انما يكون عالما
بما هو علم قادرا بما هو قدرة باقيا بما هو بقاء الى غير ذلك وهاهنا
قد لزم كون الذات عالما وقادرا بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم
والقدرة باقية بما هو قدرة وهو محال قلت اجيب
بان اختلاف الاضافة يرفع الاستحالة فان المستحيل هو ان يكون
لشيء عالما وقادرا بما هو بقاء للعلم او للقدرة وباقيا بما هو علم له
وقدرة له واللازم هو ان الذات عالم او قادر بما هو بقاء للعلم او
للقدرة والعلم او القدرة باق بما هو علم او قدرة للذات وللقائل ان
يقول تحقيقه لا يشفي فانكم نفيتم بقاء الباقي صفة زائدة عليه قائمة
به على اطلاقه وايضا اذا جاز كون بقاء العلم نفسه مع القطع بان
مفهوم البقاء ليس مفهوم العلم فلم لا يجوز مثله في الصفات مع الذات
بان يكون عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه باقيا ببقاء هي
نفسه الى غير ذلك ولا يلزم الا كون الجميع واحدا بحسب الوجود لا بحسب
المفهوم والاعتبار والله اعلم الثالثة خرج باضافة الصفات
السلبية والصفات النسبية الاضافية وقد تقدم بيانهما في
مبحث مخالفته للحوادث والصفات الفعلية وقد تقدم ايضا الكلام
عليها بعد الكلام على الصفات السبع المشار اليها هاهنا فليس شيء منها
بقديم عند الاشاعرة ولا قائم بذاته تعالى كما تقدم في مبحث وجوب
الواجب لذاته هل الامكان ينافي القدم او لا فراجعه فان قلت
فحصر قدم الصفات الذاتية على قول اهل السنة ممنوع فان
جمهور الفرق على امتناع اتصافه تعالى بالحوادث بمعنى الموجودات
بعد العدم ولم يخالف في هذا الحكم الا الكرامية كما مر قلت هنا
مقامان احدهما امتناع قيام الحادث بذاته وثانيهما قيام صفات
قديمة بذاته زائدة عليها وليس الا في المقام الثاني وليس الاول
محل الخلاف فان الحكماء نفوا صفاته الذاتية كما تقدم بيانه والمعتزلة
نفوا زيادة صفاته على ذاته وتمسكوا في امتناع كون الباري
تعالى قادرا بقدرة كما مر مع جوابه وفي امتناع كونه تعالى عالما
بعلم بوجوه الاول انه لو كان كذلك للزم حدوث علمه او قدم

علمنا

علمنا وكلاهما ظاهر البطلان وجه اللزوم انه اذا تعلق علمنا بشيء بخصوص
تعلق به علمه كان كلاهما على وجه واحد وهو طريق تعلق العلم بالمعلوم
لا ان يكون علمه له بطريق تعلق الذات وعلمنا به بطريق تعلق العلم
كما في عالميته وعالميتنا واذا كان كلاهما على وجه واحد كانا تماثلين
فيلزم استواؤهما في القدم والحدوث والجواب ان تعلقهما من وجه
واحد لا يوجب تماثلهما لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد
ولو سلم فالتماثل لا يوجب تساويهما في القدم والحدوث لجواز
اختلاف المتماثلات في الصفات كالموجودات على رأي المتكلمين
الثاني انه لو كان عالما بعلم لكان له علوم غير متناهية لانه عالم بما لا
نهاية له والعلم الواحد لا يتعلق الا بمعلوم واحد والا لما صح لنا ان
نعلم كونه عالما باحد المعلومين مع الذهول عن علمه بالمعلوم الآخر ولجاز
ان يكون علمه الواحد قائما مقام العلوم المختلفة في الشاهد للقطع
بان علمنا بالبياض يخالف علمنا بالسواد ولو جاز هذا لجاز ان تكون
له صفة واحدة تقوم مقام الصفات كلها بان يكون علما وقدرة
وحياة وغير ذلك بل تقوم الذات مقام الكل ويلزم نفي الصفات
واذا لم يتعلق العلم الواحد الا بمعلوم واحد لزم ان يكون له بحسب
معلوماته الغير المتناهية علوم غير متناهية وهو باطل
وفاقا واستدلالا لما مر من ان كل عدد يوجد بالفعل فهو
متناه فان قيل فكيف جاز ان تكون المعلومات غير متناهية
قلنا لان المعلوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج والجواب
انه لا يمتنع تعلق العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو الى غير نهاية
وما ذكر في بيان الامتناع ليس بشيء لان الذهول انما هو عن التعلق
بالمعلوم الآخر وعلمنا ايضا بالسواد والبياض لا يختلف الا
بالاضافة ولو سلم فقيام علمه تعالى مقام علوم مختلفة لا يستلزم
جواز قيام صفة واحدة له مقام صفات مختلفة الجنس الثالث
لو كان الباري تعالى ذا علم لكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق
كل ذي علم عليم واللازم باطل قطعا والجواب منع كونه على عمومه
والمعارضة بالآيات الدالة على ثبوت العلم كما مر الرابعة
لبيان الشبهة على قدم الكلام في النظم ونتعرض له هنا ان
شاء الله تعالى وتقدمت الشبهة الثانية للارادة مع اجوبتها
خاتمة قال القاضي عياض فاما من نفى صفة من صفات
الله تعالى الذاتية او جحدها مستبصرا في ذلك اي حال كونه على بصيرة
من جحدها ونفيها منتهيا لذلك كقوله ليس بعالم ولا قادر ولا مريد

ولا متكلم وشبه ذلك من صفات الكمال الواجبة له عز وجل فقد نص ايمتنا
علي الاجماع علي كفر من نفي عنه تعالي الوصف بها واعراه عنها وعلي هذا
احمل قول سحنون من قال ليس لله تعالي كلام فهو كافر وهو لا يكفر المتاولين
فاما من جهل صفة من هذه الصفات فاختلف العلما ها هنا فكفره
بعضهم وحكي ذلك عن ابي جعفر الطبري وغيره وقال به ابو الحسن
الاشعري مرة وذهبت طايفة الي ان هذا لا يخرجه عن اسم الايمان
واليه رجع الاشعري قال لانه لم يعتقد ذلك اعتقادا يقطع بصوابه
ويراه دينا وشرعا وانما يكفر من اعتقد ان مقاله حق واحتج هولاء
بحديث السودا وان النبي صلي الله عليه وسلم انما طلب منها
التوحيد لا غير وبحديث النباش الذي اوصي ان يحرق ويذري في
في ريح عاصف حيث قال لين قدر الله تعالي علي ليعذبني وفي رواية
فيه لعلي اضل الله ثم قال فعل به ذلك فامر الله البر يجمع ما فيه والبحر
يجمع ما فيه وا وقفه بين يديه وقال لما حملك علي هذا فقال الخوف
منك يا رب فغفر له قالوا ولو بوحث اكثر الناس عن الصفات وكوشفوا
عنها لما وجد من يعلمها الا الاقل وقد اجاب الاخر عن هذا الحديث
بوجوه منها ان قدر بمعني قدر بتشديد الدال ولا يكون شكه في
القدرة علي احيايه بل في نفس البعث الذي لا يعلم الا بشرع ولعله
لم يكن ورد عندهم به شرع يقطع عليه فيكون الشك فيه حينيذ
كفرا فاما ما لم يرد به شرع فهو من مجوزات العقول او يكون قدر
بمعني ضيق ويكون ما فعله بنفسه ازراء عليها وغضبا
لعصيانها وقيل انما قال ما قاله وهو غير عاقل لكلامه ولا ضابط
للفظه مما استولي عليه من الجزع والخشية التي اذهلت لبه فلم
يواخذ به وقيل كان هذا في زمن الفترة وحيث ينفع مجرد التوحيد
وقيل بل هذا من مجاز كلام العرب الذي صورته الشك ومعناه
التحقيق وهو يسمي تجاهل العارف وله امثلة في كلامهم كقوله
تعالي لعله يتذكر او يخشي وقوله تعالي وانا او اياكم لعلي هدي او في ضلال
مبين فاما من اثبت الوصف ونفي الصفة فقال اقول عالم ولكن لا علم
له ومتكلم ولكن لا كلام له وهكذا في ساير الصفات علي مذهب المعتزلة
فمن قال بالتكفير بالمال لما يوديه اليه قوله ويسوقه اليه مذهبه
كفره لانه اذا انتفي العلم انتفي وصف عالم اذ لا يوصف بعالم الا من له علم
فكانهم صرحوا عنده بما ادي اليه قولهم وهكذا عند هذا ساير فرق
اهل التاويل من المشبهة والقدرية وغيرهم ومن لم ير اخذهم بمال
قولهم ولا الزمهم موجب مذهبهم لم ير اكفارهم قال لانهم اذا

وتفقوا



وتفقوا علي هذا قالوا لا نقول ليس بعالم ونحن ننتفي من القول بالمال الذي الزمتموه
لنا ونعتقد نحن وانتم انه كفر بل نقول ان قولنا لا يوول اليه علي ما اصلناه
فعلي هذين الماخذين يعني المذهبين مدركهما هل لازم المذهب مذهب
ام لا وهو الاصح عند الشافعي ومحل الخلاف ما لم يكن اللازم ظاهر اللزوم
ويلتزمه صاحب المذهب اختلف الناس في اكفار اهل التاويل واذا فهمته
اتضح لك الموجب لاختلاف الناس في ذلك والصواب ترك اكفارهم والاعراض
عن الحتم عليهم بالخسران واجرا حكم الاسلام عليهم في قصاصهم ووراثاتهم
ومناكحاتهم ودياتهم والصلاة عليهم ودفنهم في مقابر المسلمين وساير
معاملاتهم لكنهم يغلظ عليهم بوجيع الادب وشديد الزجر والهجر
حتي يرجعوا عن بدعتهم وهذه كانت سيرة الصدر الاول فيهم
فقد كان نشا علي زمن الصحابة رضي الله عنهم وبعدهم في التابعين
من قال بهذه الاقوال من القدر ورأي الخوارج والاعتزال فما ازاحوا
لهم قبرا ولا قطعوا لاحد منهم ميراثا لكنهم هجروهم وادبوهم بالضرب
والنفي والقتل اي ان تجبروا وفتنوا علي المسلمين علي قدر احوالهم لانهم
فساق عصاة اصحاب كباير عند المحققين واهل السنة ممن لم يقل
بكفرهم منهم خلافا لمن راي غير ذلك قال القاضي ابو بكر واما مسايل الوعد
والوعيد والروية وكون القران مخلوقا وخلق الافعال وبقا الاعراض
والتولد وشبهها من الدقايق فالمنع من اكفار المتاولين فيها اذ ليس
الجهل بشي منها جهلا بالله تعالي ولا اجمع المسلمون علي اكفار من يجهل
شيا منها فالكفر انما هو الجهل بوجود الله تعالي كما ان الايمان بالله
تعالي انما هو العلم بوجوده وانه لا يكفر احد بقول ولا راي الا ان يكون
هو الجهل بالله تعالي فان عصي بقول او فعل نص الله تعالي ورسوله
صلي الله عليه وسلم او اجمع المسلمون انه لا يوجد الا من كافر
او يقوم دليل علي ذلك فقد كفر ليس لاجل قوله او فعله لكن لما يقارنه
من الكفر بالله تعالي لا يكون الا باحد ثلاثة امور احدها الجهل بالله تعالي
والثاني ان ياتي فعلا او يقول قولا يخبر الله ورسوله او يجمع المسلمون
ان ذلك لا يكون الا من كافر كالسجود للصنم او يكون ذلك القول
والفعل لا يمكن معه العلم بالله تعالي فهذان الضربان وان لم يكونا
جهلا بالله تعالي امارتان علي ان فاعلهما كافر منسلخ من الايمان انتهي
ولما اتفق القوم علي جواز اطلاق الاسما والصفات علي الباري تعالي اذا
ورد الاذن من الشرع وعلي عدم جوازه اذا ورد منعه واختلفوا
عند عدم ورود الاذن والمنع في جواز اطلاق ما كان هو مستحقا
لمعناه ولم يكن اطلاقه موهما لما يستحيل في حقه بل قال بعض

المحققين وكان مشعرا بالمدح فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه
مال القاضي ابو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل الغزالي فقال بجواز
الصفة وهو ما يدل على معنى زايد على الذات دون الاسم وهو ما يدل على
نفس الذات واعترض ضابطه الاسم بمثل الاله اسما للمعبود والكتاب
اسما للمكتوب والرميم اسما لما رم من العظام اي بلي وباسما الزمان
والمكان والالة ولعل المتكلم يلتزم كونها صفات وان كانت اسما عند
النحوي اشار الى المختار من الخلاف بقوله واختير بالبنا للمجهول للعلم
بالفاعل مع الاختصار وتاتي الوزن اي واختار جمهور اهل السنة
ان اسماه تعالى بالقصر للوزن اي اطلاقه اسمايه بمعنى ما يقابل الصفات
توقيفية اي تعليمية اي تتوقف على تعليم الشرع واذنه في ذلك
فالاذن في اطلاقه واستعماله جايز وما لا فعلى المنع والتحريم وقد علمت
محل النزاع انا انه لا يجوز ان يسمى النبي صلى الله عليه وسلم بما ليس من
اسمايه بل لو سمي واحد من افراد الناس بما لم يسمه به ابواه لما ارتضاه
فالباري تعالى وتقدس اولى وتمسك المعتزلة بان اهل كل لغة يسمونه
باسم مختص بلغتهم كقولهم خداي وتنكري وشاع وذاع من غير نكير
قلنا كفى بالاجماع دليلا على الاذن الشرعي قال السعد وهذا معنى ما
يقال انه لا خلاف فيما يرادف الاسما الواردة في الشرع واعترضه
امام الحرمين بانه نظير القياس ويمنع الجواز هنا وعدمه الحل والحرمة
وكل منهما حكم شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي والقياس انما هو حجة في
العمليات والاسما والصفات من باب العلميات واجيب بان
التسمية من باب العمليات وافعال اللسان وتمسك الغزالي بان
اجرا الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول
الا لمانع بالدلايل الدالة على اباحة الصدق بل استحبابه بخلاف
التسمية فانها تصرف في المسمى ولا ولاية عليه الا للاب والمالك
ومن يجري مجرى ذلك وخرج بقولنا ولم يكن اطلاقه موهما الخ مثل
العارف فان العاقل والفطن والذكي لما فيه من ايهام المستحيل عليه
تعالى لتشعر الشعور له مع خصوصية تمتنع في حق الباري تعالى
فان المعرفة قد تشعر بسبق العدم والعقل بما يعقل العالم ويحبسه
ويمنعه والفطنة والذكي بسرعة ادراك ما غاب وكذا جميع الالفاظ
الدالة على الادراك حتى قالوا ان الدراية تشعر بتقدم شي من الحيلة
وهو اعمال الفكر والروية وكل ما كان في اطلاقه ايهام فانه لا يجوز
بدون الاذن اتفاقا وقوله كذا اي مثل الاسما في ان المختار ان
اطلاقها عليه تعالى بالشرط السابق يتوقف على الاذن الشرعي

الصفات اي اطلاقها عليه تعالى للامام خلافا للغزالي حيث زعم انها لا تفتقر الى اذن
شرعي محتجا بما سبق فوقفه فان قلت قد اطلق عليه تعالى مثل الصبور
والشكور والحليم والرحيم قلت مثل هذا وان كان اطلاقه موهما الا
انه مما ورد الاذن باطلاقه عليه تعالى فساغ قبوله والى هذا اشار بقوله
فاحفظ الالفاظ الدالة اما على مجرد الذات واما عليها مع اعتبار معنى
زايد عليها ذاتي كالعالم والقادر او فعلي كالخالق والرازق او اضافي كالاول
والاخر او سلبي كليس بجسم فيها بنظير وان لم تراه السمعية اي الواردة
في الشرع المسموع بالفعل كالواردة في الكتاب والسنة او بالقوة كالثابتة
بالاجماع كالصانع والموجود والواجب والقديم او بالقياس كالمترادفات
لما اذن في استعماله من لغته او لغات على ما مر دونه هذا نظر لانا نمنع
كون الاذن في لفظ اذنا في لازمه اذ قد يوهم اطلاق اللازم نقصا
فيمتنع الا ترى قوله تعالى خالق كل شي كيف يلزمه انه خالق القردة
والخنازير ولا نشك في المنع من اطلاقه فكذا ايضا يمتنع كون الاذن
في لفظ اذنا في مرادفه لاحتمال ايهام احد المترادفين نقصا دون
الاخر كالعالم والعارف وكالجواد والسخي ولا نزد عليهما بعدم الاذن
في استعمال مترادفاته واعترض بان المنع حكم شرعي مدركه الورود
والغرض انه لم يرد فيه شي وقد تقدم من الاسما المسموعة جملة قال
السعد فان قيل قد وجدنا من الاوصاف ما يمتنع اطلاقها مع ورود
الشرع بها كالماكر والمستهزي والمنزل والمنشي والحارث والزارع والرامي
قلنا لا يكفي في صحة الاجرا على الاطلاق مجرد وقوعها في الكتاب
والسنة بحسب اقتضا المقام وسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع
تعظيم ورعاية ادب وفي كلام بعض المتاخرين ما يصرح بامتناع اطلاق
مرادف المضاف المسموع قياسا عليه وبعدم اعتبار ما ورد على وجه
المشاكلة والجواز وبعدم اعتبار ورود على وجه المشاكلة الفعل والمصدر
وان الاختلاف بالتعريف والتنكير لا يضر كما بسطناه بتعليق الزايد
يسر الله بجمعه وها هنا امران احدهما لا يشترط في السنة الواردة
بالاذن التواتر على الراجح بل تكفي الاحاد نعم اشترطوا في الواردة
احادا ان تكون صحيحة او حسنة وفيه شي مع جزمهم بان المسيلة
من باب العمليات ومن يستحب العمل فيها بالحديث الضعيف ثانيهما
الكلام ليس في الاسما الاعلام الموضوعة في اللغات اذ ليس جواز
اطلاقها محل نزاع ولما قدم ان له تعالى صفات ازلية قديمة
منزهة عن مماثلة صفات المخلوقين كما قدم ان ذاته العلية كذلك
وورد في الكتاب والسنة ما يشعر بانعقاد المتشابهة والمماثلة

بينه وبينهم مما اخذ بظاهره المشبهة والمجسمة اشار الي بطلان تمسكهم
به في ذلك بقوله وكل نص اي لفظ ناص اي ظاهر كما هو احد اطلاقي
النص سوا ورد في كتاب او سنة صحيحة والا فلا عبرة به فهو هنا مقابل
القياس والاستنباط لا الاجماع والاطلاق الاخر ما يقابل الظاهر والمحتمل
وهو ما لا يحتمل غير المعني المتبادر منه لانتفا الاحتمالات العشرة
عنه كما قرر في اصول الفقه وهذا لا يجوز وروده في باب المشكل من
الصفات باتفاق علي ما يفهم من كلام بعضهم اوهم باعتبار ظاهر
دلالته التشبيها اي صحة القول به او المراد المشابهة اطلاقا
المصدر علي الحاصل به اوله وجوبا بان تحمله علي خلاف ظاهره
لدليل راجحا كان او مرجوحا كما يوخذ من تعريف التاويل بانه اخراج
اللفظ عن ظاهره لدليل ولو مرجوحا اما اخراج اللفظ عن ظاهره
لغير دليل فلعب وعبث ثم المراد اوله تفصيلا معينا فيه المعني
الخاص اخذا من المقابل الاتي كما هو مختار الخلف من المتاخرين دفعا
لمطاعن الجاهلين وجذبا لضبع القاصرين وسلوكا للطريق الاحكم
والسبيل الاعظم او لا تؤوله بل اجمالا اي فوض علم المعني المراد
من ذلك النص تفصيلا الي الله تعالي ورم اي اقصد واعتقد
انت مع تفويض علم ذلك اليه تعالي تنزيها له تعالي عما يوهمه
ظاهر ذلك النص من حيث دلالته كما هو داب السلف الصالحين
ايثار الطريق الاسلم فظهر مما قررناه اتفاق الفريقين علي
التنزيه عن المعني الظاهر للفظ غير ان السلف طريقتهم التاويل
الاجمالي فينزهون عن الظاهر ويفوضون علم معانيه مفصلة
الي الله تعالي كما هو راي من يقف علي الله من قوله تعالي وما يعلم
تاويله الا الله والخلف طريقتهم التنزيه مع التعرض للتاويل
التفصيلي كما هو راي من يقف علي الراسخون في العلم منهم واعلم
ان الحامل علي التاويل اجمالا او تفصيلا هو ان المتشابه لا يعارض
المحكم فيحمل علي ما يوافق المحكم الذي هو اصل الكتاب الذي يرجع
اليه متشابهه وايضاحه فالادلة النقلية لا تعارض القواطع
العقلية التي لا تقبل التاويل فترد النقلية الي ما يوافق
العقلية لان العقلية اصل للنقلية لتوقف النقلية علي ما
يتوقف علي العقل من معرفة وجود الباري سبحانه وكونه فاعلا
مختارا للرسل ومعرفة المعجزة اذ لو رجح النقلي بان صدق تكذيب
العقلي الذي تصدقه اصل تصديق النقلي الي تكذيبه وذلك جمع
بين النقيضين في النصوص الظاهرة التي تمسك به المجسمة

والمشبهة

والمشبهة كثيرة جدا منها في الجهة قوله تعالي يخافون ربهم من فوقهم وانا
فوقهم قاهرون أأمنتم من في السما الرحمن علي العرش تعرج الملايكة
والروح اليه اليه يصعد الكلم الطيب اني متوفيك ورافعك الي وا
الاحاديث الواردة فيها كثيرة ومنها في الجسمية هل ينظرون
الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام وجا ربك والملك صفا صفا وحديث
الصحيحين والسنن ينزل ربنا كل ليلة الي سما الدنيا ومنها في الصورة
حديث البخاري ان الله خلق ادم علي صورته ومنها في الجوارح
ويبقي وجه ربك يد الله فوق ايديهم وحديث مسلم ان قلوب
بني ادم كلها كقلب واحد بين اصبعين من اصابع الرحمن فعلي طريق
السلف يجب ان يعتقد ان هذه النصوص من عند الله تعالي
وان هذا الظاهر المدلول لها محال عليه تعالي وان المعني المقصود
منها لم يعلمه الا الله تعالي علي ما يليق بكماله وجلاله وعلي طريق
الخلف تؤول الفوقية بالتعالي في العظمة لا في المكان ومن في السما
بمن في السما حكمه وسلطانه او ملك من ملايكته موكل بايصال
العذاب لمستحقيه والاستوا بالاستيلا والعروج اليه بالرقي
الي محل عبادتهم اياه وصعود الكلم الطيب مجاز عن قبوله والمراد
صعود الكرام الكاتبين به الي السما التي هي محل عرضهم الاعمال
ورافعك الي معناه الي محل كرامتي ومقر ملايكتي والاتيان تعالي
باتيان حامل عذابه ونزول الرب بنزول حامل رحمته وامره
القولي واما حديث البخاري فقد رواه مسلم مطولا بلفظ يبين
عن انه لا يحتاج الي تاويل وانما اوهم ما يحوج اليه من اختصار
اللفظ ورواية مسلم اذا قاتل احدكم اخاه فليجتنب الوجه
فان الله تعالي خلق ادم علي صورته اذ الضمير للاخ او الوجه
الاخ وعلي رواية البخاري اختلف فيما يرجع اليه ضمير الصورة
فقيل لادم اي خلقه الله علي هذه الصفة التي استمر عليها الي ان
هبط من الجنة والي ان مات دفعا لتوهم من يظن انه لما كان في
الجنة كان علي صفة اخري وانه تنقل في الاطوار كما تنقل وبنوه
وقيل لله وتمسك قايله بان في بعض طرقه علي صورة الرحمن
والمراد بالصورة الصفة والمعني ان الله طبعه علي صفته
من العلم والحياة والسمع والبصر وان كانت صفاته تعالي
ازلية قديمة وصفات ادم متجددة حادثة واختار النووي
الاول قال فكانت صورته في الجنة هي صورته لم تتغير فقط
والوجه بالذات او بالموجود والعين بالحفظ والكلاءة والجنب

بالحق اوما يجب له والاصابع واليد على القدرة والله اعلم تنبيه
ربما يفهم من النظم فيما ظاهره ان او للتنويع وان الطريق الاول ارجح الخلاف صح
من الثاني وهو اختيار عز الدين بن عبد السلام حيث قال في بعض
فتاويه طريقة التاويل بشرطها اقرب الى الحق واليه ميل كلام امام
الحرمين في الارشاد وان صرح في الرسالة النظامية المتاخرة عنه
باختيار الطريق الثاني وتوسط ابو الفتح بن دقيق العيد فقال
ان كان التاويل قريبا على ما يقتضيه لسان العرب لم ننكره وان
كان بعيدا توقفنا عنه واما بمعناه على الوجه الذي اريد به
مع التنزيه ومثل الاول بقوله تعالى يا حسرتا على ما فرطت في جنب
الله قال فيحمل الجنب على حق الله اوما يجب له او قربه من هذا
المعنى ولا نتوقف فيه وكذلك كون القلوب بين اصبعين من اصابع
الرحمن نحمله على ان ارادة القلوب اعتقادا ته مصرفة بقدرة الله
تعالى وما يوقعه في القلوب قلت ويمكن ان يمثل الثاني بقوله
صلى الله عليه وسلم كان ربك في عمى اذ تاويله بكونه كان فيه
معلوم للخلق فنصب ايا ته الدالة عليه وارسل رسله الداعية
اليه بعيد وتوسط ابن الهمام في المسايرة توسطا اخص من هذا
التوسط اذ حاصل كلامه في الاستوا وجوب الايمان بانه
استوى على العرش مع نفي التشبيه فاما كونه المراد انه استيلاوه على
العرش فامر جايز الارادة لكن لا دليل على ارادته عينا ما ذكرنا اي
من انه ليس كاستوا الاجسام على الاجسام من التمكن والمماسة والمحاذاة
قال واذا خيف على العامة عدم فهم الاستوا اذا لم يكن بمعنى الاستيلا
الا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية وان لا ينفوه فلا باس بصرف
فهمهم الى الاستيلا فانه قد ثبت اطلاقه وارادته لغة في قوله

قد استوى بشر على العراق

وقوله • فلما علونا واستوينا عليهم • جعلناهم مرعى لنسر وطاير •
قال وعلى نحو ما ذكرنا يحمل كل ما ورد ما ظاهره الجسمية في الشاهد
كالاصبع واليد يجب الايمان به فان اليد وكذا الاصبع وغيره
صفة له لا بمعنى الجارحة بل وجه يليق به وهو سبحانه
اعلم به وقد تاولوا اليد والاصبع بالقدرة والقهر واليمين
في قوله السلام الحجر الاسود يمين الله في الارض على التشريف
والاكرام لما ذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية وهو ممكن ان
يراد ولا نجزم بارادته خصوصا على قول اصحابنا انه من المتشابهات
وحكم المتشابه انقطاع رجا معرفة المراد منه في هذه الدار

والالكان

والالكان قد علم انتهى قال تلميذه كمال الدين بن ابي شريف وملخص ذلك كله
ان ابن دقيق العيد توسط باعتبار قرب التاويل وبعده لغة وان
كلام شيخنا يقتضي التوسط في القرب بين ان تدعو الحاجة اليه لخلل
في فهم العوام وبين ان لا تدعو لذلك حاجة انتهى واقول من تامل
كلام ابن الهمام وانصف ظهر له انه اشار الى ما ذهب اليه الاشعري
من ان هذه صفات له تعالى هو اعلم بحقايقها وان قوله وقد تاولوا
اليد الخ اشارة الى السبب الحامل للقوم على العدول عن مذهبهم
الى التاويل التفصيلي وانه قصور فهم العامة عن تمام مدلولات
هذه الالفاظ بذاته تعالى مع تنزيهه سبحانه عن التشبيه وهذا
من الكمال لا كمل توفيق بين الاشعري والقوم اذ لا ينبغي ان يخالفهم
الاشعري في العدول الى التاويل التفصيلي عند خشية الفتنة
على العامة والله سبحانه ولي التوفيق على انه المعروف عن الاشعري
في النقل موافقة اهل التاويل كما قدمناه في مباحث الصفات
والله اعلم ثم رايته نسبه في احمد زروق نفعنا الله ببركاته قال
في شرح الرسالة لا خلاف في وجوب التاويل عند تعين شبهة
لا ترتفع الا به ذكره الامام ابو حامد فلله الحمد رب العالمين
ولما تقدم من اتفاق اهل الحق على التاويل بطل احتجاج المخالفين
من المجسمة والمشبهة بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية
والصورة والجوارح على ثبوتها تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا بظواهرها
وستسمع في الجهات زيادة بيان فائدة قال عز الدين
ابن عبد السلام معتقد الجهة لا يكفر وقيده النووي بكونه
من العامة وابن ابي جمرة بعسر فهمهم نفيها والله اعلم
تتمة كما تمسك المخالف بالنصوص تمسك بشبهة
عقلية حاصلها ان الله تعالى موجود فيجب ان يكون ذا جسم
وصورة وحد وقد وبيانه ان كل موجودين فرضا لا بد ان يكون
احدهما متصلا بالاخر مماسا له ومنفصلا عنه مباينا له في الجهة
والله تعالى موجود والعالم كذلك لكنه ليس حالا في العالم ولا محلا
له فيكون مباينا للعالم في جهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم
مصورا متناهيا واجيب عن هذا التمسك الباطل
بان الانحصار في قسمي المتصلة المذكورة انما هو من الاحكام
الوهمية الكاذبة لكونها على ما ليس بمحسوس واجرا الحكم عليه
ومدعي الضرورة فيه مكابر وانشئه عليه الوهميات بالاوليات
كيف وتركب المنفصلة فيه ليس من الشي ونقيضه او المساوي

لتقتضيه اذ الجهة اما ظرف للمكان او نفس المكان باعتبار الاضافة الى شي كما بيناه
بتعليق الزوايد فكيف يتصور فيه تعالى مباينة للعالم في الجهة مع كونه
فيهما على قولهم وهي مكان والمكان من جملة العالم وعلى ان اكثر العقلا
يطبقون على خلاف هذه المنفصلة وعلى ان الوجود اما جسم او جسماني
او لا جسم ولا جسماني كالجواهر المجردة الغير المتحيزة بالمرة فانهم
اجمعوا على انها غير متصلة بالعالم ولا منفصلة عنه ولا داخلة
فيه ولا خارجة عنه لان المصحح لهذه الامور انما هو التحيز والجسمية
وهذه الجواهر ليست اجساما ولا اعراضا فان قلت المتكلمون على انه
لا مجردات كما مر في مبحث حدوث العالم قلت المتكلمون وان منعوها
الا ان الغرض من حكاية ذلك عن الحكما زيادة استظهار على ابطال
دعوى المبطلين من الحصر المذكور والله اعلم خاتمة اشتهر بين القوم
اشتهار المثل السائر ان طريقة السلف اسلم وان طريقة الخلف اعلم قال
بعض المحققين في قولهم اعلم مجاز مرسل اذ هو من اطلاق المسبب مرادا
به السبب لان المعنى الحقيقي للاعلم هو الازيد علما والاحوجية
سبب مقتضى لان يصير الاحوج اعلم وفي اسناده الى التاويل الذي
هو مذهب الخلف مجاز في الاسناد اذ هو من اسناد ما للمسبب الى السبب
ايضا فان الاحوج الى مزيد علم هو من يأول لا التاويل والتاويل
سبب الاحوجية وربما ابدل بعضهم اعلم باحكم يعني اكثر احكاما اي
اتقانا بالنسبة الى دفع الشبه عن العقيدة ولا تظهر ارجحية
احدى العبارتين على الاخرى وادعى بعضهم ارجحية الاولى قال
بالنسبة الى الادب مع السلف وفي هذا ما بيناه بتعليق الزوايد
ولما انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان احدهما
ينتج قدم كلام الله تعالى وذلك ان كلامه تعالى صفة من صفات
ذاته وكل ما هو منها فهو قديم كما مر والاخر ينتج حدوثه وذلك
ان كلامه تعالى باجماع يطلق على هذا المولف المنقول الينا بين دفتي
المصحف تواترا وهذا يستلزم انه من جنس الحروف والاصوات
وكل ما هو كذلك فهو حادث ومنعت المعتزلة صغرى القياس الاول
والكرامية كبراه والاشاعرة صغرى الثاني والحشوية كبراه ولا
عبرة بكلام الكرامية والحشوية وبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة
وهو في الحقيقة راجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا فنحن
لا نقول بقدم اللفظ الحادث وهم لا يقولون بحدوث النفسي القديم
اذ قد وافقونا على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى كما سبق بيان
كل هذا اورد التصريح بالرد عليهم ولم يكتف بتصريحه فيما سبق

بقدم

بقدم صفاته الذاتية تقوية وتاكيدا للحكم بتقدم ما اختلف في قدمه
وحدوثه اشار الى ذلك بقوله **ونزه** اي وجب ايها المكلف ان تعتقد تنزيه
القران فعلان بمعنى مفعول من قرات الشي قرانا جمعته او من قرات الكتاب
قراءة وقرانا تلوته لانه مجموع ومتلو **اي** حرف تفسير على الصحيح وتاليها
بيان بالاجلى على الاخفى وليس لهم عطف بيان بتوسط حرف الا هذا
ويوافق ما قبلها في التعريف والتنكير وفيما بلى قول الكوفيين انه
حرف عطف مشترك فعلى الصحيح كانه قال ونزه **كلامه** الازلي
السابق بيانه وانما لم تقتصر على القران لانه كما ياتي مشترك يطلق
على المعنى النفسي القديم وعلى النظم المتلو الحادث فتخشى ان يسبق الى
الفهم القاصر ان هذا المولف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب
اليه جهلة يسمون القسمية بالحنابلة جهلا او عنادا **عن الحدوث**
اي الوجود بعد العدم لما مر من الادلة الدالة على امتناع قيام الحوادث
به والتعبير بالحدوث مكان الخلق لضرورة النظم او لما سيأتي
فان العبارات المشهورة فيما بين الفريقين ان القران مخلوق وغير
مخلوق ولهذا تترجم هذه المسيلة بمسيلة خلق القران **واحذر**
ان خالفت هذا الامر الواجب وقلت بحدوثه **انتقامه** اي انتقام
الله منك وعقابه لك اما في الدارين او في احداهما وقد خالفت
المعتزلة فقالوا بخلقه متمسكين بوجوه منها انه علم بالضرورة
حتى للعوام والصبيان ان القران هو هذا الكلام المولف المنتظم
من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه
انعقد اجماع السلف واكثر الخلف ومنها ما اشتهر وثبت بالنص
والاجماع من خواص القران من انه محدث وذكر ومنزل ومتلو ومتحدى
به ومعجز ومرتب السور والايات وفصيح وبليغ انما يصدق على هذا
المولف الحادث لا المعنى القديم وجواب الوجهين انه لا نزاع في اطلاق
اسم القران وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك او المجاز المشهور
شهرة الحقايق على هذا المولف الحادث وهو المتعارف عند العامة
والقراء والاصوليين واليه ترجع الخواص التي هي من صفات الحروف
وسمات الحدوث فان القران بهذا المعنى ذكر لقوله تعالى ما
ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وعربي لقوله تعالى انا جعلناه قرانا
عربيا للفظ لاشتراك اللغات في المعنى ومنزل على النبي صلى
الله عليه وسلم بشهادة النص والاجماع ولا خفاء في امتناع نزول
المعنى القديم القائم بذاته الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان
عرضا لا يزول عن محله لكن قد يتنزل بنزول الجسم الحامل له وقد

روي ان الله تعالى انزل القران دفعة الى السما الدنيا فوضع في بيت العزة تحفظه
الحفظة وكتبته الكتبة ثم نزل منها بلسان جبريل الى النبي عليهما الصلاة
والسلام شيئا فشيئا بحسب المصالح فان قلت ما قدر المنزل قلت
كان على حسب المصالح قلة وكثرة فربما نزل من الايات كما صح في قصة
الافك واول المومنين ونزول الخمس منها ونزول بعض اية كما صح في
نزول غير اولي الضرر وحدها وفي بعض اية فان قلت فما معنى الانزال
قلت لهم فيه اختلاف فمنهم من قال انه عبارة عن اظهار القراة ومنهم من
قال ان الله افهم كلامه جبريل وهو في السما وعلمه قراته ثم جبريل
اداه في الارض فان قلت فما كيفية التادية قلت ذكروا فيها
طريقتين احدهما ان النبي صلى الله عليه وسلم انخلع من صورة
البشرية الى صورة الملكية واخذه من جبريل وثانيهما ان الملك
تخلع الى البشرية حتى ياخذه الرسول منه والاول اصعب الحالين
والمراد بالانخلاع الظهور بتلك الصورة لا مفارقة الطبع بالمرة كما هو
ظاهر فان قلت فما كيفية تلقي جبريل له قلت قال الطيبي لعله
تلقفه من الله تلقفا روحانيا او يحفظه من اللوح المحفوظ فينزل
به الى الرسول ويلقيه عليه وفسر بعض المحققين التلقف الروحاني
بالالهام فان قلت فما النازل على محمد صلى الله عليه وسلم قلت
فيه ثلاثة اقوال احدها انه اللفظ والمعنى وان جبريل حفظ القران
من اللوح المحفوظ ونزل به والثاني ان جبريل انما نزل بالمعاني خاصة
وانه صلى الله عليه وسلم علم تلك المعاني وعبر عنها بلغة
العرب وتمسك قائله بقوله تعالى نزل به الروح الامين
على قلبك والثالث ان جبريل القى عليه المعنى وانه عبر بهذه
الالفاظ بلغة العرب وان اهل السما يقرؤونه بالعربية ثم انه
نزل به كذلك بعد ذلك واخرج ابن ابي حاتم عن سفيان الثوري
انه لم ينزل وحي الا بالعربية ثم ترجم كل نبي لقومه فان قيل
المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى
بل اللفظ لان الكتابة تصوير للفظ بحروف هجائية نعم
المثبت في المصحف هو الصور والاشكال فان قيل من تلك
الخواص انه يتحدى به والقديم دائم فيكون متقادما للتحدي
ضرورة فلا يكون ذلك من خواص الحادث قلنا معناه ان
يدعو العرب الى المعارضة والاتيان بالمثل وذلك لا يتصور
في الصفة القديمة فان قيل من تلك الخواص انه ينسخ وينسخ
والنسخ كما يكون للفظ يكون للمعنى قلنا نعم لكن يخص الحادث

لان القديم

لان القديم لا يرتفع ولا ينتهي فان قلت النسخ قد يكون للحكم دون اللفظ
قلنا نعم لكن بمعنى انقطاع التعلق التنجيزي وهو حادث فان قيل ونوع
كلمة كن عقيب ارادة تكوين الاشيا على ما نطق به كلمة اذ وان دل على
حدوثها لكن تخصيص عموم لفظ شيئا من حيث وقوعه في سياق النفي يعني
اي ليس قولنا لشي مما يقصد ايجاده واحداثه كما في قوله عليه الصلاة
والسلام وانما لكل امرئ ما نوى يقتضي قدمها اذ لو كانت حادثة
لكانت واقعة بكلمة كن اخرى ويلزم ويتسلسل وان حملتم هذا
الكلام على حقيقته بل مجازا عن سرعة الايجاد فلا لانه فيه على حدوثه
كن قلنا لا حقيقة كن ليس قولنا الشي من الاشيا عند تكوينه الا هذا
القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شي الا ترى انك اذا قلت
ما قولي لاحد من الناس عند ارشاده الا ان اقول له تعلم لم يدل
على انك تقول لكل احد تعلم بل على انك لو قلت في حقه شيئا لم يكن الا
هذا القول واجيب ايضا بان المراد بالمذكور العربي المنزل
المقرو المسموع المكتوب الى اخر الخواص هو المعنى القديم الا انه وصف
بما هو من صفات الاصوات والحروف الدالة عليه مجازا ووصفا
للمدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقراته
في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا ما قال اصحابنا من ان القراة
حادثة اعني اصوات القاري التي هي من اكتسابه يومر بها تارة
ايجابا او ندبا وينهى بها حينا وكذا الكتابة اعني حركات الكاتب
والاحرف الموسومة واما المقرو بالقراة المكتوب في المصاحف
المحفوظ في الصدور المسموع بالاذان فقديم ليس حالا في لسان
ولا قلب ولا مصحف لان المراد به المعلوم بالقراة المفهوم من الخطوط
ومن الاصوات المسموعة وكذا المنزل اذ معنى الانزال ان جبريل
عليه الصلاة والسلام ادرك كلام الله تعالى وهو في مقامه
ثم ينزل الى الارض وافهم النبي صلى الله عليه وسلم فهمه عند
سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام فان قلت اذا اريد بكلام
الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين
المحل فكل احد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى
الازلي واريد سماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه
اختصاص موسى عليه الصلاة والسلام بانه كليم الله تعالى
قلنا فيه وجوه احدها وهو اختيار حجة الاسلام الغزالي وطريق
الاشعري انه سمع كلام الله الازلي بلا صوت وحرف كما ترى ذاته
في الاخرة بلا كمية وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية

والسماع بكل موجود حتي الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لايكون
لابطريق خرق العادة وثانيهما انه سمعه بصوت من جميع الجهات علي
خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب
للعباد علي ما هو شان سماعنا وحاصله انه اكرم موسي عليه الصلاة
والسلام فافهمه كلامه بصوت تولي خلقه من غير كسب لاحد من خلقه
ولهذا ذهب ابو منصور الماتريدي والاسفرايني قال الاستاذ اتفقوا
علي انه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من نفي القول بذلك ومنهم
من قال كما كان المعني بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان
مسموعا فالاختلاف لفظي لا معنوي فليتامل واما الوجه الثالث
وهو ان كلامه تعالي لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره تعالي فقد
سبق تقريره مع اجوبته كما سبق مثل في الوجه الرابع وهو ان كلامه
تعالي يشتمل علي امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو
كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي بلا منهي الي اخر ما سلف مع زيادة
علي ذلك نعم استشنعه لا انهم بان القران متصف بما هو من صفات
المخلوقات وسمات الحدوث من التاليف والتنظيم والانزال
والتنزيل وكونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا الي غير ذلك انما يقوم
حجة علي الحنابلة والمراد بهم رعاع زعموا انهم اتباع للامام احمد
وهو بري منهم ووجوه اصحابنا كما بينه ابن ناجي في شرح الرسالة
فان قلت اذا كان المعتزلة في الحقيقة نافين للكلام النفسي
فما معني كونه تعالي عندهم متكلما اذ هو متواتر بحيث لا يمكن انكاره
قلت لما لم يمكنهم انكار كونه تعالي متكلما ذهبوا الي انه متكلم
بمعني انه اوجد الاصوات والحروف في محالها او اوجد اشكال الكتابة
في اللوح المحفوظ وان لم تقرا علي خلاف بينهم ويردنا ويلزمهم
هذا ان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها والا لصح
اتصاف الباري تعالي بالاعراض المخلوقة له تعالي عن ذلك علوا
كبيرا وها هنا تنبيهات الاول اكمل الوجودات ما كان له
الوجودات الاربعة ولذا جا القران مشتملا عليها وهي الوجود
في الاعيان وهو حقيقي باتفاق والوجود في الاذهان وهو
حقيقي عند الحكما مجازي عندنا والوجود في العبارة والوجود في
الكتابة وهما مجازيان باتفاق فالكتابة تدل علي العبارة
وهي علي ما في الاذهان وهو علي ما في الاعيان فحيث يوصف
القران بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القران غير مخلوق
فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من

لوازم

١٦٤

لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما
في قولنا قرات نصف القران او المخيلة كما في قولنا حفظت القران
او الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس القران ولما كان
دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعني القديم عرفه ائمة
الاصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم
من حيث دلالته علي المعني لا لمجرد المعني كما سبق الثاني يرد علي جعل
كلام الله تعالي حقيقة في المعني القديم مجازا في النظم المولف انه
لو كان مجازا فيه لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل
الي السور والايات كلام الله تعالي والاجماع علي خلافه وايضا المعجز
المتحدي به هو كلام الله تعالي حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور
في النظم المولف الي السور اذ لا معني لمعارضة الصفة القديمة
والجواب ان التحقيق ان كلام الله تعالي اسم مشترك بين الكلام
النفسي القديم ومعني الاضافة كونه صفة لله تعالي وبين اللفظي
الحادث المولف من السور والايات ومعني الاضافة انه مخلوق
لله تعالي ليس من تاليفات المخلوقين فلا يصح النفي اصلا ولا يكون
الاعجاز والتحدي الا في كلام الله تعالي وما وقع في عبارة بعض
المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المولف
بل معناه ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعني القايم بالنفس
وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته علي المعني
كما قدمناه فلا نزاع في الوضع والتسمية الثالث اورد بعض العلما
اشكالا وصفه بانه صعب وهو ان في القران محذوفات لا يتم
المرام بدون تقديرها والمقام قد يقتضي تقدير لفظ بعينه وقد
لا يقتضي وللعالم بالقرائن ان يقدر ما يحتاج اليه من غير تكثير بالمحذوفات
من كلام الله المقدر لا نشك انها كلام البشر لان القران كلام قديم
متواتر نازل من الله تعالي بتوسط الملك فيلزم ان يكون الكلام
المعجز محتاجا الي الحادث الغير المعجز وهو ظاهر البطلان والمركب
من المعجز وغير المعجز غير معجز والمركب من القديم والحادث حادث
والتزام ان هذا القدر من الاحتياج ليس بنقص في كلام الله تعالي
ولا يخرجه عن كونه كلام الله التزام امر ظاهر البطلان انتهي
واجاب الشريف الصفدي بقوله ما تقول هذا القدر
من الاحتياج ليس بنقص بل تتفاوت فيه الكمال والبلاغة والنقص
اللغوي غير مضر انتهي ثم بيانه ان الكلام مع تضمنه للمقصود مع الايجاز
ودلالة السياق والقراين علي المحذوف قد يظهر من الجواب

والاشكال لاتفاق على ان المحذوف ليس من كلام الله تعالى مع توقف المعنى عليه
وفيه تكملة يطلب تحقيقها من تعليق الفرائد الرابع بالقرآن قرأ بمعنى تلى
ودرس قال ‌ يقطع الليل تسبيحا وقرآنا
اي وقراءة بمعنى تلاوة ويأتي ايضا بمعنى بين قال تعالى فاذا قرأناه
فاتبع قرآنه اي بيناه ويأتي ايضا بمعنى جمع يقال قرأت الماء في الحوض
اي جمعته والقرآن سور وآيات مجموعة على ترتيب خاص والسورة
هي الطائفة من القرآن المترجمة التي اقلها ثلاث آيات وهذا تفسير
للسورة القرآنية والا فالسورة اعم بدليل ان ساير كتب الله مسورة
كما نبه عليه شيخ الاسلام في حواشي البيضاوي الخامس كما يسمى القرآن
يسمى ايضا بالفرقان لفرقه بين الحق والباطل ويسمى ايضا بالذكر
لان الله تعالى ذكره او لانه شرف وذكر لمن آمن به ويسمى ايضا
بالكتاب مصدر كتب والكتابة ايضا مأخوذة من الجمع ايضا يقال
كتبت السقا اي جمعته بالخرز قال الشاعر
واكتبها باسيار
السادس التوراة وزنها تفعلة وفي الارتشاف فوعلة فالتاء
زايدة او بدل من واو من وري الزند اذا خرجت ناره لانها ضيا
وهدى لمن كان تمسك بها والزبور وزنه فعول من زبر الكتاب
يزبره اذا كتبه والانجيل وزنه افعيل وهو بيانا درس نجلت
الشيء اخرجته ونجل الرجل نسله كانه اخرجه وقد علمت ان تعدد
الاسماء لا يوجب تعدد المسمى السابع تقدم ان مذهب ابي الحسن جواز
سماع الكلام النفسي القديم وانه وقع لموسى عليه الصلاة والسلام
وان القراءة والتلاوة والعبارة غيره وقال اهل الحق كما نقله
عنهم الفاكهاني في شرح الرسالة لا يجوز وصف قراءتنا للقرآن
وتلاوته بانها حكاية له كما لا يجوز ان يقول تلفظنا بكلام الله
ونقل ايضا عن اهل الحق انه يجوز ان يسند اليه يتكلم فيقال الله
تعالى يتكلم كما يقال متكلم ونقل عن الاسكاف انه لا يسند اليه
فيقال الله تعالى متكلم ولا يقال يتكلم انتهى والاصح كما ذكره النووي
في شرح مسلم وغيره جواز اطلاق الحكاية واسنادها اليه تعالى
وان تبع ابن عماد الفاكهاني على ما ذكره فيهما كما بينا كل ذلك في
تعليق الفرائد الثامن المخالف لنا في قدم الكلام فرق فاشتا
الكرامية وهم المعتزلة والجهمية والنجارية والخوارج والمرجئة
فانهم قالوا القرآن محدث مخلوق الا محمد بن شجاع الثلجي فانه
قال ان كلام الله تعالى محدث وليس بمخلوق قال لان قولنا انه
مخلوق

مخلوق يوهم انه كذب تعالى عن ذلك وبه تعلم حكمة عدوله النظم عن الخلق
الى الحدوث ثم قال النظام بان القرآن جسم من الاجسام المحدثة والباقون
منهم من قال انه عرض من الاعراض والاصوات المقطعة التي اذا ترتبت
كانت كلاما ومنهم من قال انه ليس بجسم ولا عرض ثم القايلون بالجسمية
اختلفوا في كيفية وجوده فمنهم من قال القرآن جسم خلقه الله تعالى
في اللوح المحفوظ وانه يوجد بعد ذلك مع تلاوة التالي وخط كل كاتب
وحفظ كل حافظ فهو جسم منقول وقايم بكل واحد ممن ذكرنا قالوا وهو
مما يمكن ان يدرك بالابصار وانما لم ندركه لخفايه وضعف ابصارنا
في هذه الحالة ومنهم من قال القرآن جسم قايم بالله تعالى تستحيل
مفارقته له واذا كتبه كاتب او قراه قار او تلاه تال فذلك شيء
يخلقه الله تعالى مع التلاوة والكتابة يخترعه تلك الحال يخلق
حالا لا مع الكتابة والتلاوة والحفظ فيكون قايما بالله لا بالتلاوة
والكتابة لان الله تعالى زعموا في كل مكان لا على طريق كون الجسم في
الجسم وبعض هؤلاء قال لا يجوز ان يخلقه الله تعالى بعينه في كل حال
ولكنه يخلق مع تلاوة التالي وكتابة الكاتب وحفظ الحافظ مثل
القرآن لا هو بعينه وانه تستحيل رؤيته وسماعه الا من الله تعالى
ومن القايلين بالحدوث من قال القرآن حركة من الحركات وكل من قال
انه احرف واصوات قال انه لا يجوز عليه البقاء ولا يصح وجوده
في اماكن كثيرة ولا في مكانين معا فان كلام الله تعالى قد تنفى ويفنى
وانه لا يوجد مع الكتابة ولا مع التلاوة ولا مع الحفظ ولا هو مسموع
بسماع التلاوة وانما المسموع هو التلاوة هذا مذهب معتزلة
البصريين والبغداديين وقال ابو الهذيل والجبائي ان كلام الله
عز وجل وجميع كلام المخلوقين غير الاصوات وانما هو الحروف وقالا
ان كلام الله عز وجل يوجد في الوقت في اماكن كثيرة بعدد القراءة
وحفظ الحافظ وكتابة الكاتب وانه باق وان كلام الله يوجد مع
الحفظ والتلاوة والكتابة فاذا وجد مع الحفظ والكتابة لم يكن
مدركا واذا وجد مع التلاوة ادرك وقال معمر ان القديم عز وجل
ليس بمتكلم على الحقيقة ولا الكلام الموجود بالشجرة من فعل الله وانما
هو من فعل الجسم الذي يوجد بطبعه ولكنه هو تعالى مع ذلك
قد انزله وخاطب بمعنى انه عرف مراده عنه بفعل هذا الجسم له وكل
هذا خلاف اجماع المسلمين وايمة الدين اللهم انا نبرا اليك
من جميع اقوال هؤلاء الحمقى المارقين عن سنن عبادك المهتدين
والصواب ما اسلفنا بيانه وشيدنا بنيانه وبما اسلف وجوب

تنزيه كلام الله تعالى عن الحدوث وكان هناك ما يوهم ظاهره الحدوث وكان
حمله على ظاهره متروكا عند اهل السنة والجماعة اشار الى تاويله بقوله
فكل نص اي واذا تحققت ما سلف فكل لفظ ظاهر الدلالة على معناه
كما هو احد اطلاقات النص واللام في قوله للحدوث اي الوجود بعد
العدم بمعنى على مثل وخرج صريحا للبيدين وللفم
متعلقة بقوله دلا والفاء للاطلاق اي وكل لفظ دل على حدوث
القران مثل انا انزلناه في ليلة القدر انا نحن نزلنا الذكر ومثل كونه
فصيحا وبليغا ومعجزا وذا مقاطع ومبادي واجزا مترتبة ومحدثا ه
ومتبعضا الى غير ذلك مما مر بيانه احمله انت ايها السني على القران
بمعنى اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسورة منه
المتعبد بتلاوته المحتج بابعاضه كما حده بهذا ائمة الاصول والفقه
فان قلت التعاريف لا تدخل الاشخاص والقران والكتاب علمان
بالغلبة على ما جمع الاوصاف المذكورة انما تدخل ما فيه كثرة لتنضبط
من جهة كثرته قلت انما عرف مع تشخصه بما ذكر من اوصافه
لتميزه مع كثرته عما لا يسمى باسمه من كلام الله تعالى تخرج عن
التمييز بالقران بقيد الانزال على محمد الاحاديث غير الربانية
والتوراة والانجيل والزبور وبقية الصحف وبالاعجاز اي اظهار
صدق النبي في دعواه الرسالة مجازا عن اظهار عجز المرسل اليهم
عند معارضته الاحاديث الربانية كحديث الصحيحين انا عند
ظن عبدي بي الحديث والاقتصار على الاعجاز وان اشترك القران
لغيره ايضا لانه المحتاج اليه في التمييز وصدق السورة باقصر
كالكوثر صحيح اذ هو اقل ما وقع به الاعجاز ومثلها فيه قدرها
من غيرها بخلاف ما دونها وفايدة التصريح به دفع توهم
ان الاعجاز لم يقع الا بجميعه من غيرها بخلاف ما دونها وفايدة
التصريح به او بما له بال من الاجزا وبقيد التعبد بالتلاوة
يريدون على سبيل الدوام والاستمرار ما نسخت تلاوته
مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة فان قلت
التعبد بالتلاوة حكم فاخذه في التعريف دوري قلت قد عرفت
ان التعريف لفظي دعا حاجة التمييز عما تقدم اليه فان قلت
هذا التعريف لا ينطبق على بعض الاجزا القرانية وانما ينطبق على
جملته او ما كان ثلاث ايات تقريبا قلت نعم فان صاحبه لعله
راعى المعنى العلمي لا الجنسي وان كان هذا هو الانسب بغرض الاصول
اذ الاستدلال انما هو بابعاضه لا بجملته وجميعه فان قلت

تعريف



تعريف القران بالانزال على محمد صلى الله عليه وسلم وبالاعجاز بالسورة تعريف
بالاخفى ومثله يجتنب قلت قدمنا انه تعريف لفظي للقصد التمييز عما لا يسمى
باسمه فان قلت يفهم من هذا التعريف ان الاعجاز مقصود من الانزال
وهو خلاف ما اختاره ابن الهمام في تحريره من ان الاعجاز غير مقصود
من الانزال بل الانزال انما هو للتدبر والتذكر واما الاعجاز فتابع
لازم لابعاض خاصة من القران لا بقيد سورة ولا بعض نحو حرمت
عليكم امهاتكم قلت ما ذهب اليه خلاف ظواهر نصوصهم وصرايح
محاوراتهم واعلم ان التحدي تارة وقع بجميعه كما في قوله تعالى قل لئن
اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله
ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وتارة بعشر سور منه كما في قوله تعالى
قل فاتوا بعشر سور مثله وتارة بسورة كما في قوله فاتوا بسورة من
مثله واقل ما تصدق به الكوثر ثم حمل العلما قدرها من غيرها من
سائر ابعاضه عليها قال الكمال الشريفي ولو كان ذلك القدر اية
قلت وفيه نظر ولو كانت اية الدين مما يعلم ان نشا الله تعالى
من مبحث اعجاز القران الاتي وان اردت الفوايد فعليك بتعليق
الفرايد وذلك اللفظ المحمول عليه ليس هو كلام الله الازلي الذي
هو صفة ذاته وانما هو اللفظ الذي قد دلا بالاطلاق على تلك
الصفة القديمة القايمة به عز وجل ولا شك في حدوث اللفظ
الدال وامتناع قيامه بذاته تعالى فيكون من باب استعمال
المشترك في احد معنييه بقرينة معينة وهو استعماله اجرا
تلك الاوصاف على المعنى القديم او استعمال اللفظ في مجازه لذلك على
الخلاف السابق بيانه وبالجملة فالمشهور في كلام القوم والاصحاب
انه ليس اطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة
لا بمعنى انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ
غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله لكن المرضي عندنا ان له
اختصاصا اخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد او لا الاشكال
في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قران مجيد في لوح محفوظ او الاصوات
في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم الاية او لسان
النبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك
والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا فقيل هو اسم
لهذا المولف المخصوص القايم باول لسان اخترعه الله فيه حتى ان
ما يقراه كل احد بكسبه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من
حيث تعين المحل بل من حيث خصوص التاليف الذي لا يختلف

باختلاف المتلفظين لانا نقطع بان ما يقرؤه كل احد منا هو القران المنزل
على محمد صلى الله عليه وسلم فيكون واحدا بالنوع وهكذا الحكم في كل
شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى التقديرين فقد يجعل اسما
للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما لمعنى كلي صادق على
المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه قال في شرح المقاصد عقب ما مر
وبالجملة فما يقال ان المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله
تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله تعالى
ومماثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة
الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا
في مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو صفته الازلية
ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان
المراد هو اللفظي رعاية للتأدب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي
الازلي قال الكمال الشريف نقلا عن شرح المقاصد ومنع السلف من
اطلاق كون القران بهذا المعنى مخلوقا بمعنى الا في مقام بيان او تعليم
وضرورة كما قال بعضهم ادبا واحترازا عن ذهاب الوهم الى القران
بمعنى الكلام النفسي ابن ناجي ولتشهير القران في الكلام القديم بحيث لا يفهم
عند الاطلاق الا هو امتنع اطلاق القول بان القران مخلوق واختلف
العلماء اذا كان مقيدا مثل ان يقال كلامي بالقران مخلوق او تلفظي او ما اشبه
ذلك من الصيغ التي ينتفي معها اصل الايهام فذهب الامام ابو عبد الله
البخاري وعبد الله بن سعيد الكلابي الى جواز ذلك وهو مذهب اكثر
المتاخرين وذهب الامام احمد بن حنبل الى الامتناع من ذلك مطلقا
كان التلفظ مطلقا او مقيدا واما الامام مالك رحمه الله فلم يسمع عنه
في ذلك شيء قال بعضهم والصحيح ما ذهب اليه البخاري ومن تابعه في
ذلك لان الحكم اذا علل بعلة فانه ينتفي بانتفائها وانما امتنع الامام
احمد من ذلك لانه امتحن على ان يقول بخلق القران فابى فقيل له تقول
لفظي بالقران مخلوق فقال ولا اقول ذلك ولا يسمع مني التلفظ بالخلق
مع ذكر القران مع ما في ذكر اللفظ من معنى الرمي والطرح فاتقى رحمه الله
تعالى ان يوهم المبتدعة على السامعين قوله بخلق القران ويتوصلون
بذلك الى غرضهم فامتنع من كل اطلاق يؤدي الى ذلك حسما للذريعة
وصبرا على الاذى في الله تعالى محنة ثقيلة اخرى بعد وفاته
رحمه الله تعالى وقالوا انما امتنع من ذلك لانه يقول بقدم الحروف
فاعتقدوا ذلك ونسبوه اليه ونسبوا الحنابلة ظلما وتعديا
وحاشاه ووجوه اصحابه من ذلك رضي الله عنهم اجمعين فان قلت

ما ذهبت

ما ذهبت اليه من وصف اللفظ بالحدوث بخلاف ما افرده العضد بالقول
من قدمه قلت نعم لان كلام الاصحاب الذي كادوا يطبقون عليه واما
ما ذهب اليه العضد مما ملخصه على ما في شرح المواقف للسيد
ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وحده وانه هو القديم
عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما واخرى على الامر القائم بالنفس
فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي القائم فهم الاصحاب
ان المراد منه مدلول اللفظ وحده وانه هو القديم عنده واما
العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى
صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه
تعالى حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة
فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف لله
تعالى مع انه علم من الدين بالضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة
وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء
والمحفوظ كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن
في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى
الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى
جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن
محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة
وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك
الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ
حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون
حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان
مخالفا لما عليه متاخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل تعرف حقيقته
انتهى فقد رده السعد بانه يتوجه عنده من يتعقل لفظا قائما
بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروط
وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المترتبة الدالة عليه
ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف
مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كانت كلاما مؤلفا من الفاظ
مخيلة او نقوش مترتبة واذا تلفظ بها كانت كلاما مسموعا
وغيره بان القران ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى
لزم ان يكون ما نقرؤه نحن ليس القران الذي هو كلام الله تعالى
بل مثله مع انا نقطع بان ما يقرؤه كل احد منا هو القران وان
كان اسما للنوع القائم بذاته تعالى كان اطلاقه على خصوص تلك

التشخص لقيام بالذات مجازا فيصح نفيه عنه تعالى حقيقة وهو باطل بالاجماع
وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما كاسماء الاشارة بمعنى
انه وضع لكل بخصوص كل شخص قائم بمحل بحيث يسمى كل منها كلام الله لزم
ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة وان نوقش في الردين بما يطلب
تفصيله من تعليق الفرائد لنا يسر الله بجمعه واكماله على انك ان
صح عندك ما ذهب اليه مما وقفناك عليه امكن حمل النظم على وفاقه
والجمع بين اطراف لفاقه غايته انك تحمل الملفوظ على التلفظ ولا تحمله
بمعنى الملفوظ كما لا يخفى حسن تنبيه على من قلبه من التغفل محفوظ فان
قلت ليس كل نص يدل على الحدوث يمكن حمله على اللفظ الدال على الكلام
القديم فتبطل الكلية بمثل يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا
الى غيره مما لا يحصى كثرة مما يتعين باعتبار معناه ومدلوله القائم
بغيره تعالى المستحيل القيام به تبت يدا ابي لهب واذا جاءك المنافقون
قالوا قلت مرادنا بدلالته على الحدوث ان يدل على اتصاف ما
اطلق عليه انه كلام الله تعالى بما هو من صفات الالفاظ الحادثة
على ما مر تفصيله لا مطلق الدلالة على الحدوث اذ قد مر جوابها الخاص
فان قلت ذكرت من جملة الامثلة الانزال وليس من صفات الالفاظ بل
الاجسام قلت هو من صفاتها ولو بطريق التبعية كاسلها كما مر فان
قلت في وجوب القدم للصفات ما يغني عن التعرض لمثل هذا قلت
مرجوا به في التوطئة مع ان التعرض له فيه نفع برد مذهب
الحنابلة ومثله كاف في دفع عيب التكرير وهاهنا فائدتان
احداهما الكتب المنزلة جميعها مائة واربعة منها عشرة على ادم
وخمسون على ولده شيث وثلاثون على ادريس وعشرة على ابراهيم
عليهم الصلاة والسلام ويقال في جميعها صحف والتوراة على موسى والانجيل
على عيسى والزبور على داود والقران على نبينا محمد صلى الله وعليهم
اجمعين وسلم ويقال في جميعها كتب قال بعضهم ولم ينزل على احد من
الانبياء والرسل شيء من الصحف والكتب ماعدا هؤلاء الثمانية الرسل
وثانيتهما اجمع العلماء على ان ترتيب الايات توقيفي وقطعوا به
واختلفوا في ترتيب السور فقيل انه اجتهادي وقع عن اجتهاد
من الصحابة واليه ذهب الامام مالك بن انس والقاضي ابو بكر في
احد قوليه وجزم به ابن فارس ومما استدل به له اختلاف
مصاحف السلف في ترتيب بعض السور وقيل انه توقيفي وذهب
اليه جماعة اخرون منهم القاضي ابو بكر في احد قوليه وخلائق
حتى قال بعضهم ان ترتيب السور هكذا هو عند الله في اللوح

المحفوظ



المحفوظ على هذا الترتيب وانزل الله القران كله الى السماء الدنيا جملة ثم فرقه
في بضع وعشرين سنة فكان جبريل ينزل بالسورة او الاية لامر يحدث
ويخبر النبي صلى الله عليه وسلم بموضعهما من القران وعلى هذا الترتيب
كان صلى الله عليه وسلم يعرض على جبريل كل سنة ما كان يجتمع عنده
منه وعرضه عليه في السنة التي توفي فيها مرتين وما استقر عليه
الامر في العرضة الاخيرة هو الذي وقع عليه ترتيب المصحف العثماني
واما ما وقع في غيره من مصاحف بعض الصحابة كمصحف ابن مسعود
ومصحف ابي بن كعب من الترتيب والقراءات وزيادة بعض السور
مما هو مخالف للمصحف العثماني فقد وقع ذلك اولا بتوقيف ثم نسخ
ذلك بما استقر عليه الامر في العرضة الاخيرة وكتب في المصحف
العثماني ولم يبلغ النسخ من ذكر من الصحابة ولما استقر عليه الامر
اتفقوا مصاحفهم على ما كان عندهم فان قلت نزوله جملة الى السماء
هل كان قبل نبوته صلى الله عليه وسلم او بعدها قلت جوز ابو
شامة الامرين واستظهر هو الاول والجلال السيوطي الثاني
قال والاثار صريحة بسياقها فيه قلت ربما فهم من كلام بعض المتاخرين
اختيار المعية تتمة الاولى مذهب جميع اهل السنة ان
القران بقراءاته السبع متواتر خلافا للمعتزلة في قولهم ان القراءات
السبع احاد كما نقله السروجي في باب الصوم من شرح الهداية
فان قيل الاسانيد الى الائمة السبعة اعني ابا عمرو ونافعا وابن
كثير وعامرا وعاصما وحمزة والكسائي واسانيدهم انفسهم
الى النبي صلى الله عليه وسلم على ما في كتب القراءات احاد لا تبلغ
عدد التواتر فمن اين جاء التواتر اجيب بان انحصار الاسانيد
المذكورة في طائفة لا يمنع مجيء القراءات عن غيرهم وانما تنسب القراءات
الى هؤلاء الائمة ومن ذكر في اسانيدهم لتصديهم لضبطها
وزيادة اعتنائهم بتلك الحروف وحفظ شيوخهم فيها ومع كل منهم
في طبقته من الناقلين غيرهم ما يبلغها عدد التواتر لان القران
قد تلقاه من كل اهل بلد بقراءة امامهم الجم الغفير عن مثلهم وهكذا
دائما مع تلقي الائمة القراء كل منهم بالقبول الثانية قال الحافظ ابن حجر
في شرح البخاري قد اخرج احمد والبيهقي في الشعب عن واثلة بن
الاسقع ان النبي صلى الله عليه وسلم قال انزلت التوراة لست
مضين من رمضان والانجيل لثلاث عشرة خلت منه والزبور
لثمان عشرة خلت منه والقران لاربع وعشرين خلت منه وفي رواية
وصحف ابراهيم لاول ليلة ولا يعارضه مع مطابقته لظاهر

قوله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القران انه صلى الله عليه وسلم بعث
في شهر ربيع الاول لاحتمال انه نبي اولا بالرويا في شهر مولده ثم كانت
مدتها ستة اشهر ثم اوحى الله اليه في اليقظة كما ذكره البيهقي
وغيره ووقع في تفسير الماوردي وكتاب ابي عبيد انزل الزبور
لثماني عشرة واتفقوا على ان صحف ابراهيم عليه الصلاة والسلام
لاول ليلة والتوراة لست مضين والقران لاربع وعشرين بقين
فيكون قد نزل ليلة خمس وعشرين قاله الحليمي ويشكل على ما سبق
ما اخرجه ابن ابي شيبة في فضائل القران عن ابي قلابة قال انزلت
الكتب كاملة ليلة اربع وعشرين من رمضان وعنه انزلت التوراة
لست والزبور لثنتي عشرة وفي رواية اخرى الزبور في ست بقين
من رمضان قال ابو شامة فان قيل فما السر في نزوله منجما وهلا
نزل كسائر الكتب جملة قلنا هذا سوال قد تولى الله جوابه فقال
تعالى وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القران جملة واحدة يعنون
كما انزل على من قبله من الرسل فاجابهم تعالى بقوله كذلك اي انزلناه
مفرقا لنثبت به فوادك اي لنقوي به قلبك فان الوحي اذا كان يتجدد
في كل حادثة كان اقوى للقلب واشد عناية بالمرسل اليه ويستلزم
ذلك كثرة نزول الملك اليه وتجديد العهد به وبما معه من الرسالة
بذلك الجناب الرفيع العزيز فيحدث له من السرور ما تقصر عنه
العبارة ولهذا كان اجود ما يكون في رمضان لكثرة لقائه جبريل
وقيل معنى لنثبت به فوادك لتحفظه فانه عليه ليثبت عنده
حفظه الثالثة اخرج البيهقي عن الحسن قال انزل الله مائة واربعة
كتب اودع علومها في اربعة منها التوراة والانجيل والزبور
والفرقان ثم اودع علوم الثلاثة في القران وذكر كثير من المفسرين
منهم الفخر الرازي وغيره ان في بعض الاثار ان الله تعالى جمع علوم
الاولين في الكتب الاربعة وعلومها في القران وعلوم القران في
الفاتحة وعلومها في البسملة وعلومها في بائها تنبيهات
الاول اختلف هل في القران شيء افضل من شيء فقيل لا وعليه
الاشعري والقاضي ابو بكر الباقلاني لان الافضل يشعر
بنقص المفضول وكلامه تعالى حقيقة واحدة لا نقص فيه وقيل
نعم لظواهر الاخبار كخبر الا اعلمك اعظم سورة في القران وخبر ان
قل هو الله احد تعدل ثلث القران والتفضيل يرجع الى عظم الاجر
والثواب والى اللفظ لا الى الصفة لان ما تضمنه نحو اية الكرسي
وسورة الاخلاص ليس موجودا في نحو تبت يدا ابي لهب والتحقيق

انه لا اختلاف

انه لا اختلاف في المعنى بل الاول محمول على ذات القران وحقيقته والثاني على
غيرها كما علمت انتهى من شيخ الاسلام قلت هو من مشكلات فن النظم
وكل نص للحدوث دلا . . احمل على اللفظ الذي قد دلا
الثاني اعلم ان من انكر حرفا واحدا من القران او شك في كونه منه بعد ثبوت
كونه منه كفر فان قلت فابن مسعود كان لا يقرا المعوذتين ويقول
انهما ليستا من كتاب الله وانما امر رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان يتعوذ بهما قلت فعله ذلك وقوله ماول بانه لم ينكر قرانيتهما
وانما انكر اثباتهما في المصحف وانه كان يرى انه لا يكتب في المصحف
شيء الا اذا كان النبي صلى الله عليه وسلم اذن في كتابته فيه وكانه
لم يبلغه الاذن في ذلك فليس فيه جحد قرانيتهما والمراد بكتاب الله
المصحف والحاصل انه كان فيه اختلاف بين الصحابة ثم رفع
ووقع الاجماع على انهما من القران فمتى انكر شيئا منهما كفر كما قاله النووي
لكنه قال ما نقل عن ابن مسعود باطل وتعقبه شيخنا بان فيه طعنا
في الروايات الصحيحة بغير مستند فلا يقبل الثالث سميت السورة
سورة لقطعها من السورة الاخرى اذ السور القطع فلما قرن بعض
السور ببعض سمي المجموع قرانا كما يسمى بعضه قرانا لذلك ايضا انتهى
من شيخ الاسلام الانصاري على البخاري خاتمة
ذكر الشمس البرماوي في شرح البخاري ان بعضهم زعم ان في تحريف
التوراة والانجيل خلافا هل هو في اللفظ والمعنى او في المعنى فقط
ومال الى الثاني وجوز مطالعتهما وعلى هذا يجوز النظر فيهما
ثم قال وهو قول باطل ولا خلاف انهما حرفا وبدلا وان الاشتغال
بكتابتهما ونظرهما ممتنع اجماعا وقد غضب النبي صلى الله عليه وسلم
حين راى مع عمر صحيفة فيها شيء من التوراة وقال لو كان موسى حيا ما
وسعه الا اتباعي فلولا انه معصية ما غضب منه قلت قد
سبق في باب كل يوم هو في شان عن ابن عباس انه قال كيف تسالون
اهل الكتاب عن كتبهم وعندكم كتاب الله اقرب الكتب عهدا بالله
تقرونه محضا لم يشب وهو كالصريح في ان غير هذا الكتاب
من كتبهم قد شيب وان النظر فيه منكر فلو كان التحريف في المعنى
فقط لم ينكر ذلك ولا يقال انه لم يشب انتهى ونقله ابن حجر
ثم قال والذي يظهر ان كراهية ذلك للتنزيه لا للتحريم والاولى
التفرقة بين من لم يتمكن من ذلك وبين الراسخ فيجوز له ولا سيما
عند الاحتياج الى الرد على المخالف واستدل لذلك ثم قال
واما استدلاله للتحريم بما ورد من الغضب ودعوى انه لو لم

يكن معصية ما غضب منه فيعترض بانه قد يغضب من فعل المكروه ومن فعل
ما هو خلاف الاولى اذا صدر ممن لا يليق به ذلك كغضبه من تطويل معاذ
صلاة الصبح بالقراءة وقد يغضب ممن يقع منه تقصير في فهم الامر
الواضح مثل الذي ساله عن لقطة الابل قاله شيخ الاسلام الانصاري
وهو اوجه انتهى وهو كلام نفيس جامع بين تصرفات العلماء في كتبهم
كالشفا وغيره ولما انهى الكلام على ما اراد التنزل له من الواجب له تعالى
شرع في ما يستحيل عليه تعالى غير ان افراده لما لم تمكن الاحاطة
باشخاصها ذكر كليا تماما اجمالا فقال **ويستحيل** عقلا بمعنى ان العقل
اذا خلى ونفسه امتنع في حكمه **ضد** لغة **ذي الصفات** السابقة
اي منافاتها وتخالفها بجميع اقسامها السابقة اضدادا في
الاصطلاح او نقائض فان قلت كما استحال اضدادها استحال
ايضا امثالها والا لزم اجتماع المثلين وتعدد الصفة الواجبة
فما باله تركه قلت لما تقدم في الصفات الثمانية انه تعالى
وجوب الوحدة لها لم يحتج هنا للتنبيه على استحالة ذلك لانتفاء
تعدد موجوده فقدم الصفات ومع ذلك لم يترك التعرض لنفي
الحدوث عنها لانا نقول انما تعرض لبيان تاويل ما يوهم حدوثها
لا لنفي حدوثها كما هو في غاية الوضوح لمن له ادنى ادراك
ثم بين متعلق الاستحالة بقوله **في حقه** صفة لله المحدث عنه
سابقا تعالى وان كان في معنى مثل في جذوع النخل بالحق المراد به اسم
من اسمائه تعالى واضافته للضمير بيانية والمعنى ويستحيل ضد
جميع الصفات السابقة على المسمى بالحق الذي هو الله تعالى
وان كانت على حمله الاصلي فالمراد به الواجب له من حق اذا ثبت
والتقدير ويستحيل ضد جميع هذه الصفات السابقة استحالة
معدودة في حقه تعالى وما يجب له فيستحيل عليه العدم والحدوث
وطرو العدم ويسمى الفنا والمماثلة للحوادث بان يكون جرما تاخذ
ذاته العلية قدرا من الفراغ او يكون عرضا يقوم بالجرم او يكون في
جهة للجرم او له جهة او يتقيد بمكان او زمان او تتصف ذاته
العلية بالحوادث او يتصف بالصغر او الكبر او يتصف بالاغراض
في الافعال او الاحكام وان لا يكون تعالى قائما بنفسه بان يكون
صفة تقوم بمحل او يحتاج الى مخصص وان لا يكون واحدا بان يكون
مركبا في ذاته او يكون له مماثل في ذاته او صفاته او يكون معه
في الوجود مؤثر في فعل من الافعال وان يكون عاجزا عن ممكن ما
وايجاد شيء من العالم مع كراهته لوجوده اي عدم ارادته له او مع

الذهول او الغفلة او التعليل او الطبع والجهل وما في معناه بمعلوم ما والموت
والصمم والعمي والبكم ولا يخفي وجود التداخل في هذه الاضداد على
متحفظ الا انهم لعظم خطر الخطاب في هذا العلم لا يكتفون فيه بعام
عن خاص ولا بملزوم عن لازم خشية اقتضاء ذلك كله للجهل بكثير
من احكامه لخفاء اللوازم ولعسر ادخال الجزئيات تحت كلياتها بل
يعتنون فيه بمزيد الايضاح على قدر الامكان والاحتياط البليغ
لتخلية عرايس القلوب ليقتبس نور ثبت الايمان على انك قد
عرفت ان النظر انما انتشار الى التفصيل اجمالا فلا يتوجه عليه
التداخل كما لا يخفى على منصف **تنبيه** قد سبق بيان انواع
التقابل اخر مباحث التنزيهات ولا باس بتجديد العهد به على سبيل
الاختصار بلطيف العبارة فنقول اعلم ان انواع التنافي على طريقة
الحكما اربعة تنافي النقيضين وتنافي الضدين وتنافي المتضايفين
وتنافي العدم والملكة فالنقيضان عندهم ثبوت امر ونفيه
كثبوت الحركة ونفيها والضدان عندهم معنيان وجوديان بينهما
غاية الخلاف ولا تتوقف عقلية احدهما على عقلية الاخر كالبياض
والسواد واراد وا بغاية الخلاف امتناع صحة الاجتماع بوجه
وبذلك احترزوا عن الخلافين كالبياض مع الحركة فانهما وان كانا
امرين وجوديين مختلفين في الحقيقة ليس بينهما غاية الخلاف
اذ يمكن اجتماعهما في محل واحد بان يكون متحركا ابيض والمتضايفان
الامران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف وتتوقف عقلية
احدهما على عقلية الاخر كالابوة والبنوة مثلا واراد وا بالوجودي
في المتضايفين ان يكون كل منهما ليس معناه عدم كذا لا ان يكون
موجودا في الخارج عن الذهن اذ من المعلوم عند المحققين ان الابوة
والبنوة امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج عن الذهن والعدم
والملكة ثبوت امر ونفيه عما من شانه ان يتصف به ولهذا لا يقال
في حائط اعمى لانه من شانه ان يتصف بالبصر عادة وبهذا القيد
فارق هذا النوع النقيضين فان كلا من النوعين وان كان هو
ثبوت امر ونفيه لكن النفي في تقابل العدم مقيد بنفي الملكة عما من
شانه ان يتصف بها واما اهل الاصول فالتنافي عندهم نوعان تنافي
النقيضين وتنافي الضدين ويجعلون العدم والملكة داخلين
في النقيضين والمتضايفين داخلين في الضدين ولهذا تسمعهم
يقولون المعلومات منحصرة في اربعة اقسام المثلين والضدين
والخلافين والنقيضين لان المعلومين ان امكن اجتماعهما فهما

الخلافان وان لم يمكن فان لم يمكن مع ذلك ارتفاعهما فهما النقيضان وان
امكن مع ذلك ارتفاعهما فاما ان يختلفا في الحقيقة ام لا و الاول
الضدان والثاني المثلان فخرج من هذا ان القسم الاول من هذه
الاقسام الخلافان وهما يجتمعان ويرتفعان كالكلام والقيام
والثاني النقيضان وهما لا يجتمعان ولا يرتفعان كوجود زيد
وعدمه والثالث الضدان لا يجتمعان وقد يرتفعان كالحركة
والسكون فانهما لا يجتمعان وقد يرتفعان بعدم محلهما الذي
هو الجرم والرابع المثلان لا يجتمعان وقد يرتفعان كالبياضين
واحتج اصحابنا على ان المثلين لا يجتمعان بان المحل لو قبل المثلين
للزم ان يقبل الضدين فان القابل للشي لا يخلو عنه او عن مثله
او ضده فلو قبل المثلين لجاز وجود احدهما في المحل مع انتفاء الاخر
فيخلفه ضده فيجتمع الضدان وهو محال ثم مثل بعض تلك
الجزئيات بقوله كالكون اي كاستحالة حلول الله ووجوده تعالى
في جنس الجهات الست وهي الفوق والتحت واليمين والشمال
والورا والامام ومراد فيهما ولوازمهما وملزومهما لان مفردها
الذي هو جهة ان اريد بها منتهي الاشارة الحسية والحركة
المستقيمة فهي نهاية البعد الذي هو المكان فلا تكون الا جسم
او جسماني ومعني كون الجسم في جهة على هذا انه متمكن في مكان
يقرب من تلك الجهة وان اريد بها المكان الذي يقرب من منتهي
الاشارة الحسية تسمية له باسم ما يجاوره اباها كما
يقال فوق الارض وتحتها فهي نفس المكان باعتبار اضافة ما
ومعني كون الجسم في جهة على هذا بين وبالجملة فالجهات
عليه تعالى مستحيلة مطلقا لانها اما حدود واطراف للامكنة
او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الي شي وقد مر بيان
استحالة الامكنة والاحياز والجهات عليه تعالى والنكتة في
التمثيل بما ذكره الرد على المشبهة والمجسمة حيث قالوا
بجواز الجهة عليه تعالى وان اختلفوا في كيفية كونه فيها
فذهب بعضهم الي انكونه فيها ككون الاجسام وبعضهم
الي الامتناع من مماثلة الاجسام في ذلك محتجين بقوله يخافون
ربهم من فوقهم وهو القاهر فوق عباده تعرج الملايكة والروح
اليه اليه يصعد الكلم الطيب وبان الكتب السماوية والاحاديث
النبوية مصرحة في مواضع لا تحصي بثبوت ذلك من غير ان يقع
في موضع منها تصريح بنفي ذلك وبيان استحالته مع ان المقام

مقام

مقام التصريح بنفيهما بل مقام التاكيد والتكرير كما كررت الدلالة على
وجود الباري تعالى ووحدته وعلمه وقدرته وحقيقة المعاد وحشر
الاجساد وبان العقلا مع اختلاف اديانهم وارائهم يتوجهون
الي جهة العلو عند الدعا برفع الايدي الي السما والجواب
عن ذلك ان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة فكان
الانسب في خطاباتهم والاليق بدعوتهم الي الحق الدالة على
عظمة الباري سبحانه بالالفاظ التي يتعارفونها مع ان البلغا
منهم يعلمون انها استعارات لا تسامح التشبيه على التنزيه
عن ظواهرها بنحو قوله تعالى ليس كمثله شي وهو السميع البصير
واما رفع الايدي الي السما فلكونها موضع نزول الخيرات وهبوط
الوحي وانزال الغيث او هو تعبد كوضع الجبهة على الارض للسجود
واستقبال الكعبة للصلاة فالسما قبلة الدعا واستقبالها
بالايدي كما ان الكعبة قبلة الصلاة واستقبالها بالوجه
والصدر وعند الشافعي مطلقا وعندنا بكيفية بجميع البدن
وبغيرها بالقدمين على ان رفع الايدي في الدعا عندنا مكروه
الا في مواضع بينتها الفقه فليس ما ذهبوا اليه مما اجمع عليه
فان الكمال التشريفي ومما يرد على كل من اثبت جهة الفوقية
له تعالى انه لا تمدح فيها فان الحارس فوق السلطان من
حيث الصورة مع كثرته وتصبره ومزيد ارتفعه وتعبه والسلطان
وان كان تحته من تلك الحيثية الا انه فوقه من حيث القهر
والغلبة والعزة والتنعم على ما لا يذهب على البديهة هذ
تنبيهات الاول مذهب المتكلمين ان الجهات مع حدوثها
بحدوث ما هي حدود واطراف له من الامكنة امور اعتبارية
قابلة للتبدل والتغير بتبدل وتغير ما تضاف اليه فان
الدار المبنية بين دارين علو بالنسبة الي ما تحتها وسفل بالنسبة
الي ما فوقها وجهة الفوق بالنسبة الي الانسان ما يحاذي راسه
من فوقه وجهة السفل بالنسبة اليه ايضا ما يحاذي رجليه
من تحتهما وفي غيره جهة الفوق ما يحاذي ظهره من فوقه
وجهة السفل ما يحاذي قوايمه من تحتها ان كان ذا قوايم
والا فما يحاذي بطنه واذا انعكس ما سبق انعكست الجهات
حتى ان النملة اذا مشت في السقف صار ما كان فوقها لها
حين مشيها على الارض تحتا وبالعكس ومذهب الفلاسفة
والحكما اضافيتها ما عدا جهة الفوق والتحت فانهما حقيقيتان



وعليه فلا تشتبه لان تبدل الاوضاع وانعكاسها وايضا حدان كل ما يقصد اليه لذاته بالاشارة الحسية فهو جسم وله طول وعرض وعمق لا محالة وهي الابعاد المعتبرة عندهم في الاجسام اذ هي الابعاد المتقاطعة على الزوايا القوائم الثلاث ولكل منها طرفان فيحدث الاطراف الستة للابعاد الثلاثة وهي الجهات الست التي تتبع اشارات الجمهور اليها مثلا الابعاد المعتبرة في بدن الانسان ثلاثة احدها البعد الواصل بين راسه وقدميه وهو الطول منه وثانيها البعد الواصل بين جنبيه وهو العرض وثالثها البعد الواصل بين بطنه وظهره وهو العمق فما يلي راسه من نهايتي امتداده الطولي حال كونه على الوضع الطبيعي فوق وما يلي قدميه منهما في تلك الحالة تحت وما يلي اقوى الجانبين من نهايتي امتداده العرضي يمين وما يلي الاضعف منهما يسار وما يلي البطن من نهايتي الامتداد العمقي قدام وما يلي الظهر منهما خلف واثنان من هذه الجهات الست وهما الفوق والتحت حقيقيتان لان الفوقية والتحتية لهما باعتبار نفس حقيقتهما لا باعتبار اضافتهما الى شيء خارج عنهما ولهذا لا يتبدلان اصلا فان كل واحد من الفوق والتحت بالنسبة الى قامة الانسان حالتي الانتصاب والانعكاس واحد لا يتبدل اصلا فليس فوقية الفوق باعتبار نوعه فيما يلي راس الانسان ولا تحتية التحت باعتبار نوعه فيما يلي قدميه بل الوضع الطبيعي للانسان هو ان يكون كذلك فاذا انقلب هذا الوضع بالانعكاس بقي الانسان على الوضع الطبيعي الا ان ينقلب الفوق تحتا وبالعكس واما الاربع الباقية فليست بحقيقية فان كونها تلك الجهات ليس باعتبار نفس الحقيقة بل باعتبار اضافتها الى ما هو خارج عنها فان كلا منها عند التحقيق جهة فوق او تحت اعتبرت مع الاضافة الى شيء تارة فصارت بها جهة والى مقابل ذلك الشيء اخرى فصارت بها جهة اخرى مقابلة للجهة الاولى ولهذا تتبدل بتبدل الاضافة فان اليمين مثلا بالحقيقة جهة فوق او تحت اعتبر معها كونها واقعة فيما يلي اقوى جانبي الانسان وبهذه الاضافة صارت يمينا وكذلك اليسار انما هو جهة فوق او تحت اعتبر معها اضافة وقوعها فيما يلي اضعف الجانبين وبهذه الاضافة صارت يسارا ولهذا ينقلب اليمين يسارا وبالعكس بانقلاب الاضافتين كذا في بعض شروح

الهداية

الهداية انتهى الثاني في حقيقة الجهة منتهى الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالقرب منه والحصول عنده قال الدواني والاشارة الحسية عند الحكما امتداد موهوم اخذ من المشير الى المشار اليه فانك اذا اشرت الى شيء اشارة حسية فيخيلت امتدادا موهوما منك اليه فان كان جسما او سطحا كان ذلك الامتداد جسما موهوما كان سطحا خرج من عندك متحركا اليه على وجه حتى وصل اليه ترسم بحركته جسما وان كان خطا كان ذلك الامتداد سطحا موهوما كان سطحا تحرك منك اليه فرسم بحركته سطحا وان كان نقطة كان خطا كان نقطة تحركت منك اليها فرسمت بحركتها خطا وانما كان المقصود بالاشارة الحسية لذاته جسما لانه لا بد ان ينقسم في جميع الجهات بناء على ما عندهم من ابطال ما لا يتجزى في جهة من الجهات واختص الجسم بالذات بذلك لان الاعراض وان قبلت الاشارة الحسية لكن قبولها لا لذاتها بل بواسطة حلولها في الاجسام انتهى الثالث قال بعض المتاخرين مذهب الحكما ان الجهات عبارة عن الحدود والاطراف للامكنة ومذهب المتكلمين انها عبارة عن الامكنة باعتبار الاضافة الى شيء انتهى تلخيصه فيه تقية تفصيله ولما فرغ من الاشارة الى ما يستحيل عليه تعالى شرع في الكلام على ما يجوز عليه تعالى وهو تمام اقسام الحكم العقلي كما تقدم مع وجه اختياره هذا الترتيب صدر المقدمة فقال ثم ما خبر المبتدا الذي هو ما عليه وجائز عقلا ولا يجوز جعله مبتدا وما فاعل اغنى عن خبره الا على راي الاخفش وقوله في حقه اي تعالى نبه الوجهان السابقان فيما قبله ما اي فعل كل شيء ممكنا وتركه بالاطلاق والمراد انه يجوز عليه تعالى فعل وترك كل ما انتفى عنه صفتا الوجوب والامتناع لذاته لا لغيره وهو ما اذا خلي العقل ونفسه حكم بجواز صدوره عنه تعالى ثم ذكر تمييز نسبة الامكان الى ما بيانا لاحتمالها بقوله ايجادا او اعداما بحذف حرف العطف للضرورة اي ما امكن ايجاده واعدامه فهو تمييز محول عن الفاعل ويجوز جعله تمييزا للنسبة جائز لكذا اي وكل ممكن جائز عليه ايجاده واعدامه والايجاد عبارة عن اخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما ان الاعدام اخراج الممكن من الوجود الى العدم وبما قررناه انه في ما يقال تقدير النظم وجائز على العدم الجائز وهو تكرار لا فائدة فيه اذ الممكن هو الجائز وهو ما استوى طرفاه وجوده وعدمه

بالنظر لذاته وهو العالم باسره من عرشه لفرشه كما تقدمت
اذ لا نجد وثه صدر المقدمة فان قلت حاصل ما قررتم ان الجائز
عليه تعالى فعل الممكن وتركه لكن ذلك الفعل والترك لا بد
ايضا من كونه ممكنا فيعود الاشكال قلت لا شك في صحة ما ذكرته
الا ان الائمة في مثل هذا يعولون على فهم المراد ويعرضون عن
العبارات وفي كلامه ميل ما الى ان علة لا ان علة الاحتياج الى
الصانع هي الامكان ويلزم عليه اشكال كبير من التصريح به
لذاتها لزم القول بتعدد الواجب لذاته وهو مناف للتوحيد
الذي هو اصل الايمان وان قيل بانها ممكنة لزم بطلان قولهم
ان كل ممكن حادث بمعنى يخرج من العدم الى الوجود لما مر من انها
قديمة والقديم لا يكون معلولا البتة للمختار كيف وقد مر
ان البارئ تعالى مختار في جميع افعاله قيل ولا يخلص الا بالتزام
الامكان فيهما وانها مستندة اليه تعالى بطريق الايجاب وترك
الاخذ بعموم منافاة الامكان للقدم وعموم الاختيار في افعاله
تعالى اذ الممكن كصفاته تعالى يجب استناده اليه بطريق الايجاب
وحينئذ يبطل ما اقتضاه عموم النظم من ان كل ممكن فهو جائز عليه
تعالى اذ قد تبين بهذا ان الصفات ممكنة وان استنادها اليه
تعالى بطريق الايجاب اللهم الا ان يريد بالممكن الجائز
المخرج من العدم الى الوجود لا ما استند الى المؤثر او يريد به
الممكن المستند الى المؤثر بطريق الاختيار وجريا على ما اقتضاه
كلام جمع من ان الصفات واجبة الوجود لذاتها وان كان مشكلا
او يدعي انه هو فيما لما كان تعبير الهنا كان استنادها اليه ليس
محوجا لها الى حيز الامكان كما اجيب به وان رد بانه لفظ غير
مفيد هنا ضرورة انها غير كافية في وجودها فتكون ممكنة
فان قلت القول بامكانها يوجب ترك الاخذ بعموم ما تقرر بين
القوم من ان كل ممكن فهو حادث اي يخرج من العدم الى الوجود
وان القديم لا يكون معلولا البتة للمختار وان الله تعالى مختار
في جميع افعاله اذ الممكن القديم كصفاته تعالى يجب استناده
اليه بطريق الايجاب فيكون الحدوث وكذا القدم منقسما الى
الذاتي والزماني قلت نعم يلزم ما ذكرته الا ان المولى مصلح الدين
فاضل الروم قال ان التزام هذه الاتساع كونه غير مخل بشيء من
قواعد الملة فقد قام عليه من جهة العقل الدلالة فيجب القول
به وله ايضا الصفات اما ان تكون واجبة لذاتها فيلزم تعدد

الواجب

الواجب والقديم واما ان لا تكون كذلك فيلزم امكانها وحدوثها ومن ههنا
ذهب قدماء الاشاعرة الى نفي عينيتها وغيريتها فلا يلزم وجوبها
وقدمها تعدد الواجب والقديم وقد عرفت ما فيه فالقول
والمذهب الجزل على تقدير وجود هذا التزام مغايرتها لذاته تعالى
وامكانها ومنع بطلان تعدد القدماء واقتضاء الامكان الحدوث
كما سبق اليه اشارة انتهى واشار بقوله وقد عرفت ما فيه الى ما
قدمناه من انه لفظ غير مفيد الخ ومنه عرفت ان قولنا او يدعي
ان موصوفها الى اخره فهو جواب الاشاعرة المشهور بناء على نفي
غيريتها وعينيتها كما مر وانه مردود بما مر ثم مثل ببعض جزئيات
الكليات المندرجة تحت قوله ما امكننا فقال وذلك الجائز عليه تعالى
فعلا **كرزقه** بفتح الرا مصدر رزقه اذا ساق اليه ما ينتفع به
كما سيأتي مضافا الى فاعله وهو ضمير الله تعالى والمفعول محذوف
تقديره كرزق الله العبد **الغنا** بكسر الغين المعجمة والقصر بمعنى
الثروة واليسار وكثرة المال وتركه كعدم رزق الله العبد
اياه وههنا فائدة وهي ان الناس اختلفوا في تفضيل الغني
الشاكر على الفقير الصابر على خمسة اقوال احدها وهو مذهب
الجمهور واختاره ابن عطا وابن بطال والعز بن عبد السلام ور
ها السيوطي وابن حجر ان الغني الشاكر افضل وهو من لا يبقي مما
يدخل عليه من ماله الا ما يحتاج اليه حالا او مآلا من صدقة لاحوج او
نحوه لان فقراء المهاجرين لما شكوا اليه صلى الله
عليه وسلم سبق اخوانهم الى الدرجات العلى والنعيم المقيم اقرهم
ولم يقل لهم انتم افضل وانما علمهم ما يشاركهم فيه الاغنيا مع
امتياز الاغنيا عنهم بما لا يشاركونهم فيه وهو التصدق بفضول
الاموال فان قلت في الفقر تطهير اخلاق وحسن رياضة بالصبر
عليه قلت ربما يمتاز المفضول بما لا يوجد في الفاضل كعدم
تغسيل الشهيد مع تغسيل النبي الافضل منه على انا نمنع هذا
الامتياز فان الغني ايضا عنده رياضة نفس بالشكر وتطهير
لاخلاقه من الشح ومن الامساك والتفاخر بالدنيا وجمعها الى غير
ذلك من افاتها العجيبة التي لو طرقت واحدا منها الفقير ربما
اذهبت طهارة اخلاقه وطلاوة املاقه فان قلت مع الصبر
كان اغلب احواله صلى الله عليه وسلم فيكون افضل قلت
يعارضه ان القناع المتشكر كان اخر احواله وعادة الله تعالى
الجارية مع انبيائه ورسله ان لا يختم لهم الا بالافضل من

الاحوال والمقامات فان قلت نية الفقير الصابران لو اعطي ما لا يفعل الغني
الشاكر فقد قال عليه الصلاة والسلام نية المومن ابلغ من عمله فيكون
افضل قلت معلوم ان ما بالقوة لا يساوي بالفعل كما لا يكون عاقل
والخبر المذكور انما هو في نية قابلت عملا خلا عن نية وليس الكلام فيه
اذ الشكر وجود يستلزم اكمل النيات اذ هو عمل ونية حصلا للغني
الشاكر من نية فقط حصلت للفقير الصابر على انا لسنا على يقين
من حصول اثر تلك النية عند التمكن بخلاف الغني فانا على يقين
منه له فان قلت قوله صلى الله عليه وسلم اللهم اجعل رزق
ال محمد كفافا صريح في مفضولية الغني اذ لا يطلب له ولاله الا
الافضل قلت الكفاف يجامع الشكر ولا يضاده فيجوز ان
يكون هو المطلوب اذ رزق الغني الشاكر اذ ليس الا كفافا وقوتا كما يعلم
من تفسيره السابق على ان الا بي قال والمراد بالفقر ما يحجز صاحبه
عن تحصيل ما يحصل بالغنا ولهذا لا يصح ان يقال انه صلى الله عليه وسلم
كان فقيرا لانه لم يكن عاجزا بل كان كامل التصرف في مرادته المالية
وقد راودته جبال تهامة ان تكون له ذهبا وفضة وكان يعطي
الشي الكثير وناهيك بما اعطاه من غنيمة حنين ولما ذكر ابن رشد
الخلاف في المسيلة اختار ان الكفاف افضل وهو ما لا يفضل عن
الحاجة ولا يحتاج معه وثانيهما وهو مذهب الجنيد وجمهور الصوفية
ان الفقير الصابر افضل محتجين بما مر الجواب عنه وثالثها وهو
مذهب الداودي من اصحاب مالك ان الكفاف افضل محتجا بان الغنا
والفقر محنتان يمتحن الله بهما عباده ولهذا قال عليه الصلاة
والسلام اللهم اجعل رزق آل محمد كفافا وقد مر جوابه ورابعها
انهما يختلفان باختلاف الناس فمن يستقيم حاله على الغنا ويفسد
على الفقر الغنا خير له ومن يستقيم حاله على الفقر ويفسد على
الغنا الفقر خير له وجوابه ان هذين ليسا محل خلاف وانما محل
الخلاف فيمن اذا افتقر قام بجميع وظايف الفقر كالرضي والصبر والقناعة
وان استغني قام بجميع وظايف الغنا من البذل والاحسان وشكر
الملك الديان كما حرره العز بن عبد السلام مختارا ان الغنا لهذا افضل
وبما مر علم ان لا يعول على قول ابن دقيق وان قال فيه الفاكهاني
انه احسن كلام رآه في هذه المسيلة ان الذي يقتضيه النظر
انهما ان تساويا وفضلت العبادة المالية فالغنا افضل وانما النظر
اذا تساويا في ادا الواجب فقط وانفرد كل واحد بمصلحة ما هو
فيه وتقابلت المصالح فان فسر الافضل بالازيد ثوابا فالقياس

يقتضي

يقتضي ان المصالح المتعدية افضل من القاصرة فيترجح الغنا وان فسر
بالاشرف بالنسبة الى صفات النفس فالذي يحصل لها من التطهير
بسبب الفقر اشرف فيترجح الفقر وهو مختار الصوفية لان مبنى الطريق
على تهذيب النفس ورياضتها وذلك مع الفقر اكثر منه مع الغنا فيكون
افضل بمعنى اشرف ومحل الرد عليه بما مر قوله ان الذي يحصل لها
من التطهير بسبب الفقر اشرف الخ فتامله وخامسها الوقف قلت
وهو اسلم من الاحاديث كحديث الصحيحين من قال لا اله الا الله
وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شي قدير
في يوم ماية مرة كانت له عدل عشر رقاب وكتبت له ماية حسنة
ومحيت عنه ماية سيئة وكانت له حرزا من الشيطان يومه
ذلك حتى يمسي ولم يات بافضل مما جا به الا احد عمل اكثر من ذلك
وكحديث احمد والترمذي الا انبيكم بخير اعمالكم وازكاها عند
مليككم وارفعها في درجاتكم وخير لكم من انفاق الذهب والفضة ٢
وخير لكم من ان تلقوا عدوكم فتضربوا اعناقهم ويضربوا اعناقكم ٢
قالوا بلى يا رسول الله قال ذكر الله عز وجل الى غير ذلك من الاحاديث
الدالة على ذلك قلت فليست الافضلية لوظيفة الفقر والصبر
بل للذكر وهو خلاف محل النزاع وعليه يبنا مر جواب ما يقال ربما كان
الفقير الصابر امرا بالمعروف ناهيا عن المنكر معلما للعلم النافع
مزيلا للاذى عن الطريق داعيا للمسلمين وقد وردت الاحاديث
بان هذه الصدقات العملية والقولية القاصرة افضل من
الصدقات المالية المتعدية على انك قد علمت محل الخلاف من كلام
ابن عبد السلام وابن دقيق العيد ولله الحمد نعم نقل بعض
تلامذة ابن عرفة وتعلمه في مجلس تدريسه ان مراتبهما ثلاث
احداها غني وفقير فعل كل منهما مقدوره الثانية غني وفقير
لم يفعل كل منهما مقدوره الثالثة غني وفقير مطلقان من حيث
احدهما قابل لوصف ما يليق به وان كل واحد من تلك المراتب
يصح كونه محلا للخلاف بان يقال هل القربة المالية ارجح او قربة
الصبر ارجح او يقال هل قابلية فعل القربات ارجح او قابلية
الصبر ارجح وفيه نظر **فـ**اذا علمت ان القدرة الازلية هي
المستقلة باختراع جميع الممكنات على طبق ما تعلقت به ارادته
تعالى وعلمه الازليان فالواجب عليك ان تعتقد ان الله تعالى
خالق اي مخترع ومخرج من العدم وجود **لعبده** متعلق بخالق
ولامه مقوية لضعف العامل بالفرعية مثل فعال لما يريد

والحق انهما واسطة بين الزايدة المحضة والعدمية المحضة كما حرره ابن هشام
واراد وا بالعبد كل حيوان يقع منه الفعل فان قلت وقع في كلام
بعض القوم تفسيره بالمكلف قلت حمله على هذا الراي بمعنى
الادلة الاتي بيانها لا يجري في غير نحله والصواب التعميم
و خالق بالمعنى السابق ما تحتمل المصدرية وتحتمل الموصولية الاسمية
والموصوفية فقوله عمل مطلقا فعل ماض ضمير العبد صلة على الاولين
وصفة على الثالثة وحذف منها العايد على الاخيرين لفضليته
ونصبه بفعل متصرف ولم يبرز الفاعل جريا على مذهب الكوفيين
من عدم وجوب ابرازه اذا امن اللبس والمعنى انه يجب على كل مكلف
ان يعتقد ان الله تعالى هو المنفرد بخلق العبد وعمله اي معموله
او والشي الذي عمله او وشي عمله والحاصل ان الناس بعد اتفاقهم
على ان افعال العباد الاضطرارية مخلوقة لله تعالى اختلفوا
في افعالهم الاختيارية فهل هي من جملة خلق الله تعالى واختراعه
مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله اذ القايم والقاعد والاكل
والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا
لله تعالى فان الفعل انما يسند حقيقة الى من قام به لا الى من
اوجده الا ترى ان الابيض مثلا هو الجسم وان كان البياض
بخلق الله تعالى وايجاده قال السعد ولا عجب في خفا هذا المعنى
على عوام القدرية وجهالهم حتى تشنعوا على اهل الحق في الاسراف
وانما العجب خفاوه على خواصهم وعلمايهم حتى سودوا به الصحايف
والاوراق وبهذا يظهر ان تمسكهم بما ورد في الكتاب والسنة
من اسناد الافعال الى العباد لا يثبت المدعى وهو كون فعل
العبد واقعا بقدرته ومخلوقا له وتحرير المبحث على ما هو في
المواقف ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله تعالى وحدها
وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع
القدرتين على ان تتعلقا جميعا باصل الفعل وعند القاضي
على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد
بكونه طاعة او معصية وعند الحكما بقدرة يخلقها الله تعالى
في العبد وسياتي رد ما عدا مذهب اهل السنة بقوله
ولكن لا يوثر فان قلت لا نزاع للمعتزلة في ان قدرة العبد
مخلوقة لله تعالى حتى تتاتى في كلامهم ان خالق القوى والقدر
هو الله تعالى وحينئذ لا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكما قلت
لا يظهر فرق بينهما كما اعترف به صاحب قواعد العقايد

الامر

الامر جهة ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند
الحكما بطريق الايجاب لتمام الاستعداد وقوله في المواقف في الفرق
بينهما ان المؤثر عند المعتزلة قدرة العبد وعند الحكما المجموع
القدرتين على ان تتعلق قدرة الله تعالى بقدرة العبد وقدرة
العبد بالفعل لاغ عند التامل وقول الرازي وبعض المعتزلة
في بيان الفرق بين المذهبين ان العبد عند المعتزلة توجد افعاله
على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكما على سبيل الايجاب
بمعنى ان الله تعالى يعطيه القدرة والارادة ثم هما يوجبان
وجود المقدور يرد بان الصحة انما هي بالقياس الى القدرة واما
بالقياس الى تمام القدرة والارادة الازليتين فليس الا الوجوب
وان كان لا ينافي الاجتهاد والاختيار قال امام الحرمين في الارشاد
واتفق ايمة السلف قبل ظهور البدع والاهوا على ان الخالق
هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة
الله تعالى من غير فرق بين ما تتعلق قدرة العباد به وبين
ما لا تتعلق فان تعلق الصفة بشي لا يستلزم تاثيرها فيه
كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا توثر
في مقدورها اصلا واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من اهل
الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرتهم
ثم المتقدمون منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقا لقرب
عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق الا الله وتجرا المتاخرون
منهم فسموا العبد خالقا على الحقيقة انتهى وما ذهب اليه
الاستاذ ان اراد به ان قدرة العبد متعلقة بالتاثير واذا
انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتاثير بتوسط
هذه الاعانة كما فسره بعضهم فقريب من الحق وان اراد ان كلا
من القدرتين مستقلة بالتاثير فباطل لما مر في مباحث الوحدانية
وحدوث العالم ثم اعلم ان المعتزلة القايلين بان افعال العباد
واقعة بخلقهم وايجادهم استقلالا افترقوا فرقتين فذهب
ابو الحسين البصري من المتاخرين واتباعه الى ان هذا الحكم ضروري
مركوز في طباع العقلا المنصفين الخالين عن تقليد اسلافهم
وذكروا في ذلك وجوها على قضية التنبيه او الاستدلال
فانه ربما يكون الحكم ضروريا في نفسه والحكم بضروريته
استدلاليا وذهب المتقدمون منهم الى ان العلم بكون العبد
موجدا لافعاله نظري وغرض الناظم الرد على مذهب المعتزلة

بتسميه وتاتي بعد ادلة الجميع ان شا الله تعالى ثم عطف على خالق بحذف
حرف العطف للضرورة فقال ومما يجب اعتقاده موفق اسم فاعل
من التوفيق وهو لغة التاليف بين الشيئين وشرعا خلق الله القدرة
في العبد على الطاعة والداعية اليها وقال امام الحرمين التوفيق
خلق الطاعة قيل ويرد انه يصدق على الكافر المحترز عنه في الاول
بقيد الداعية اذ لا داعية له وجوابه انه مبني على القدرة
ليست سلامة الاسباب والالات كما يبني عليه المعترض بل هي
عنده هذا العرض المقارن للفعل ثم المراد ان التوفيق ان لا
يخلق الله في العبد الا قدرة الطاعة والداعية ولهذا كان
عزيزا ولعزته لم يقع بهذا المعنى في القران الا في قوله تعالى
وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب واما قوله تعالى
ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما فبالمعنى اللغوي واما اللطف
فقال سعد الدين انه التوفيق كما قال ان العصمة هي التوفيق
بعينه فان عممت كانت توفيقا خاصا وعزاه لامام الحرمين
ونقل عنه ايضا ان الموفق لا يعصي اذ لا قدرة له على المعصية
كما ان المخذول لا يطيع اذ لا قدرة له على الطاعة والذي قاله
في جمع الجوامع ان اللطف ما يقع عنده صلاح العبد اخرة وفسره
المحقق بان يقع منه الطاعة دون المعصية وبه تعرف
موافقته لما قاله السعد عن الامام وعدم مخالفته فتامله
قال السعد ومن اصحابنا من قال العصمة ان لا يخلق الله تعالى
في العبد الذنب وقالت الفلاسفة هي ملكة تمنع الفجور مع
القدرة عليه وقيل خاصية في نفس الشخص او بدنه يمتنع
بسببها صدور الذنب عنه ورد بانه حينئذ لا يستحق
المدح بترك الذنب ولا الثواب عليه ولا يتوجه عليه التكليف
به نكتة وقع في كلام المعتزلة ان اللطف ما يختار المكلف
عنده الطاعة تركا او اتيانا ويقرب منهما مع تمكنه في الحالين
فان تعلق بالواجب او ترك القبيح سمي لطفا مقربا وان كان محصلا
له سمي لطفا محصلا والمحصل للواجب يخص باسم التوفيق والمحصل
لترك القبيح يخص باسم العصمة وسياتي ايضاحه في مبحث الصلاح
والاصلح ومنهم من قال التوفيق خلق لطف يعلم الله تعالى ان
العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة لطف لا يكون
معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة
عليهما وقوله لمن متعلق بموفق ولامه تقوية وقوله اراد

الله

الله صلته من او صفتها يعني ومما يجب اعتقاده ان الله هو الموفق للشخص الذي
اراد ان يصل اليه تعالى بان يتخذه وليا له سبحانه يرفع عنه الحجاب
ويسمعه الخطاب ويحمل الى دار كرامته ومحل مودته وهو من خلق فيه
قدرة الطاعة والداعية اليها ثم عطف على خالق بحرف عطف
مذكور فقال و ومما يجب اعتقاده والايمان به ان الله تعالى وحده
خاذل اسم فاعل من الخذلان وهو لغة ترك النصرة والاعانة
واصطلاحا خلق القدرة على المعصية والداعية لها او خلق القدرة
على المعصية باسقاط قيد الداعية الذي زاده الاول لاخراج
الموفقين استغنا عنه باطلاق القدرة بمعنى العرض المقارن
للفعل لا بمعنى سلامة الاسباب والالات الذي بنى الاول
زيادته عليه وقوله لما اراد الله بعده عن ولايته ويحمل
عن دار كرامته ومحل رضاه ورحمته فيه تقديرا وتقديرا نظير
ما قبله وللاختصار استغنى بنسبة خلق التوفيق اليه تعالى
عن نسبة خلق الاهتدا واستغنى عن نسبة خلق الخذلان
اليه تعالى عن نسبة خلق الضلال والختم والطبع والاكنة
والمد في الطغيان عبارات بمعنى خلق الضلال في القلب كالاضلال
وزيادة الايضاح ان تقول الهدى يكون لازما بمعنى الاهتدا
اي وجدان طريق يوصل الى المطلوب ويقابله الاضلال بمعنى فقدان
الطريق الموصل وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق
الموصل والاشارة اليه ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على
خلافه مثل اضلني فلان عن الطريق وقد تستعمل الهداية
بمعنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم
وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم اي دعوناهم الى طريق الحق
فاستحبوا العمى على الهدى اي على الاهتدا وبمعنى الاثابة
كقوله تعالى في حق المهاجرين والانصار سيهديهم ويصلح بالهم
وقيل معناه الارشاد في الاخرة الى طريق الجنة ويستعمل الاضلال
بمعنى الاضاعة والاهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم
ومنه ايذا ضللنا في الارض اي هلكنا وقد يسندان مجازا الى
الاسباب كقوله تعالى ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم
وكقوله تعالى حكاية رب انهن اضللن كثيرا من الناس وهذا
كله مما ليس فيه كبير نزاع وانما الكلام في الايات المشتملة على
الدلالة على اتصاف الباري تعالى بالهداية والاضلال
والطبع على قلوب الكفرة والختم والاكنة والمد في طغيانهم

ونحو ذلك كقوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشا الى صراط
مستقيم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشا فمن يرد الله
ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره
ضيقا حرجا من يهدي الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك
هم الخاسرون ان هي الا فتنتك تضل بها من تشا وتهدي
من تشا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ختم الله على قلوبهم
اي طبع الله عليها بكفرهم وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه
ويمدهم في طغيانهم يعمهون الى غير ذلك فهي عند نا راجعة الى خلق
الايمان والاهتدا والكفر والضلال بنا على ما مر من انه تعالى
هو الخالق وحده خلافا للمعتزلة حيث زعموا انهما بيد العبد
وانه يهدي نفسه ويضلها بنا على اصلهم الفاسد انه تعالى
لو خلق فيهم الهدي والضلال لما فتح منه المدح والثواب للعاصين
والذم والعقاب للطايعين ولهذا اضطروا الى تاويل الايات
فحملوا الهداية على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة
والارشاد في الاخرة الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك
والتعذيب او على التسمية والتلقيب بالضال او على الوجدان ضالا
فال السعد ولا ظهر لبعضهم ان بعض هذه المعاني لا تقبل التعليق
بالمشية وبعضها لا يختص بالمومن دون الكافر وبعضها ليس مضافا
الى الله تعالى دون النبي عليه الصلاة والسلام وبعض معاني
الاضلال لا تقابل الهداية حمل الهداية بمعنى الدلالة الموصلة
الى البغية والاضلال مع انه فعل الشيطان مسندا الى الله تعالى
مجازا اما انه باقداره وتمكينه ولان ضلالهم بواسطة ضرب
المثل في يضل به كثيرا وبواسطة الفتنة التي هي الابتلا
والتكليف في تضل بها من تشا ونحن نقول بل هي الهداية هي الدلالة
على الطريق الموصل سوا كانت موصلة ام لا والعدول الى المجاز
انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر وبعض المواضع من كلام الله
تعالى يشهد بان اضافة الهداية والاضلال الى الله تعالى
ليست الا بطريق الحقيقة والله هو الهادي تنبيه
ظهر لك مما مر ان التوفيق اخص من الهداية وان الخذلان
اعم من الكفر ويجامع الضلال وبعض شراح رسالة المالكية
زعم ترادف التوفيق والهداية كما زعم مرادفة الخذلان للكفر
فان حمل على ظاهره فلا عبرة لمخالفته لكلام المحققين وان اراد العموم
والخصوص فصحيح الا انه بعيد من لفظه نعم حكي قولا ان

الضلال

الضلال خلق القدرة على الكفر والخذلان خلق القدرة على المعصية
فاندفع المفضل المعطا لغير علة ولا ايجاب كما يقوله الحكما ولا وجوب
كما تقوله المعتزلة قال بعضهم وهذا لا يكون الا لله اذ لا يتصور
من مخلوق ان يعطي شيا الا لرجاء محمدة عاجلة او مثوبة اجلة واما
الكرم فهو بذل الكثير لغير علة ان كان صفة فعل او مبدا افاضة
ما ينبغي لمن ينبغي لغير علة ان كان صفة ذات والسخا وان اتصف
تعالى بمعناه كالاولين الا انه يمتنع اطلاقه كالمشتقات عليه
تعالى لاشعاره بتجويز الشح مع عدم الورود تتمة
قوله يوفق ويخاذل لضرورة النظم اما للاعتماد على ان اطلاق
الصفات عليه تعالى ليس توقيفيا واما المراعاة من يكتفي بالفعل
لا يقال خاذل يشعر بالذم لانا نقول ذاك باعتبار مدلوله اللغوي
لا العرفي ومن هذا النحو منجز من قوله عطفا على خالق ومما يجب
اعتقاده ان الله منجز اي موفي وسعط لمن اي للشخص الذي او
لكل شخص اراد الله تعالى به خيرا وعده الذي سبقت به في الازل
ارادته تعالى به اذ المراد لا يتخلف عن الارادة اذ لو تخلف اعطا
الموعود به لزم الكذب والسفه والخلف والتبديل في القول
وقد قال تعالى قوله الحق وقال تعالى انك لا تخلف الميعاد وقال
تعالى ما يبدل القول لدي بخلاف الوعيد فانه يجوز على الله ان لا
يفي به منه او عدل ابدا ومحاصل كلامه الاشارة الى ما ذهبت
اليه الاشاعرة رحمهم الله تعالى من ان وعد الثواب فضل من الله
تعالى فيه وعد به المطيع يفي به لان الخلف في الوعد نقص يجب
تنزيهه تعالى عنه مع قيام القواطع كما مر على انه يفي بالوعد
للمنة وان ايعاد العقاب عدل اوعد به العاصي وله ان يعفو عنه
لان الخلف في الوعيد لا يعد نقصا بل كرما يتمدح به على ما يشير
اليه قول الشاعر

واني اذا اوعدته او وعدته . لمخلف ايعادي ومنجز موعدي

واعترض بانه يلزم عليه مفاسد كثيرة منها الكذب وقد
انعقد الاجماع على تنزيه خبره تعالى عنه ومنها تبديل القول
وقد قال ما يبدل القول لدي ومنها ان لا يتوجه الرد على الفلسفي
في نفيه المعاد وحشر الاجساد ومنها تجويز عدم خلود الكفار
في النار وقد قامت القواطع على خلودهم الى غير ذلك من المفاسد
واجاب بعضهم بان مراده ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللايق
بكرمه ان يبني اخباره به على المشية وان لم يصرح بها بخلاف

الوعد فان اللائق بكرمه ان يبني اخباره به على الجزم وعدم التعليق فلا يلزم
الكذب ولا التبديل فاذا قال الكريم مثلا لاعذبن زيدا مثلا فبنيته
ومراده ان لم اعف عنه او اسامحه او اتكرم عليه وهذا القيد
مستقر كي من عادة العرب في ايعادها انما كما اشاروا اليه فيما مر
وقد اخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقد اخرج البيهقي في
البعث والنشور من رواية انس عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجزه له ومن اوعده
على عمل عقابا فهو بالخيار ان شا عذبه وان شا غفر له واعتمد
هذا الجواب ابن الصلاح وغيره واجاب مولانا مصلح الدين فاضل
الروم بان الذي يختلج بالبال ان الوعد ليس باخبار عن وقوع
الموعود به في المستقبل بل انشاء عهد من انشاء عهد وكذا الايعاد
فلا كذب في الاخلاف في شيء منهما بقي الامر في النقص وقد عرفت
حصوله في اخلاف الوعد دون اخلاف الوعيد واما قوله
تعالى ما يبدل القول لدي فلعل المراد به هو القول الثابت كقوله
تعالى لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين انتهى واما حديث
تعذيب الفسقة وخلود الكفار فقد عرفت ان الكلام مفروض في
وعيد غاب ضمنه دلالة قاطع على خلافه ولم يعارضه ثبوت
المعاد وحشر الاجساد وخلود الكفار معارض فليس مما نحن فيه
ومن محاسن فاضل فارس الجندي ان تخلف الوعيد انما هو لانتفا
سببه المرتب عليه وانتفا السبب موجب انتفا المسبب
مثلا ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها الخ معناه
ان الجزا بسبب القتل ما دام القتل جريمة ومن الجائز غفرانه
بالتوبة عملا بقوله تعالى الا من تاب وامن الخ او بدونها عملا
بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشا ان الله يغفر الذنوب جميعا وحينئذ فلا جريمة ولا جزا
فلمنه وما يؤول الى الجواب الاول وان اختلف الطريق ولما توجه
الاعتراض عند المحققين من الماتريدية ذهبوا الى امتناع
تخلف الوعيد كالوعد وجعلوا الايات الواردة بعموم الوعيد
مخصوصة بالمومن المغفور له على ما ياتي بيانه ان شا الله تعالى
واعترض عليهم باشتراط مقارنة المخصص للعام ولا مقارنة
في تلك الايات واجيب بان جهل التاريخ ينزلهما منزلة
المتقارنة وبان كثيرا من الايمة على عدم اشتراط المقارنة
وبان المراد ان ايات دالة على ان ذلك العام اريد به

الخصوص



الخصوص لا مخصصة له بنا على الفرق بين العام المخصوص والعام الذي اريد
منه الخصوص واعترض بانا وان سلمنا كل هذا لكنه يقتضي ان لا تكون
دلالة العام قطعية لاحتمال قيام المخصص بعد ذلك ويشكل ايضا بالخبر
العام الصادق فانه يجب التصديق بعمومه فاذا وجد المخصص
بعد ذلك لزم عدم المطابقة المجز ومرتها قبله بخلاف عموم الانشا
لجواز النسخ وحينئذ يظهر مذهب الاشاعرة كذا لخصه بعض من علق
على شرح للعقايد للسعد وفيه ما بيناه بتعليق الفرايد ثم
عطف على خائن وان حذف العاطف للضرورة قوله ومما يجب
اعتقاده ان يكون **فوز السعيد** وهو من علم الله موته على الاسلام
وان تقدم منه كفر اذ قد غفره الله باسلامه اي ظفره بنيل الثواب
الجزيل في دار كرامة الملك الجليل بما كتبه الله تعالى **عنده** له
في الازل على ما ذهب اليه الاشاعرة حسب ما جرى علمه وارادته
القديمان والازل عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود
في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي وقد اوضحنا
بتعليق الفرايد **كذا** خيبة **الشقي** مستند الى ومما يجب
اعتقاده ان خيبة الشقي وهو من علم الله موته كافرا وان
تقدم منه ايمان اذ قد حبط بالكفر وفي قول الاشعري تبين انه
لم يكن ايمانا وحرمانه من الفضل العظيم في جنات النعيم ليس عند
الاشاعرة الا من كتبه الله له في ازله كما كان فوز السعيد
مكتوبا له عنده فيه وحاصله ان السعادة هي الموت على الايمان
والشقاوة هي الموت على الكفر خلافا للماتريدية كما ياتي
ويترتب على السعادة الخلود في الجنة وتوابعه ويترتب
على الشقاوة الخلود في النار وتوابعه قال تعالى واما الذين
سعدوا ففي الجنة خالدين فيها وقال واما الذين شقوا ففي
النار لهم فيها **ثم** بين تلك ترتيبه في الاخبار اي ترتيبه
اخباري لك بان السعيد من كتبه الله في الازل لا في غيره
سعيدا وبان الشقي من كتبه في الازل لا في غيره شقيا
اخبرك بان ذلك المكتوب في الازل **لم ينتقل** عما هو عليه
ولم يتبدل ولم يتغير لتعلق العلم الازلي به كذلك فلو تبدل
عما تعلق به علمه في الازل لزم المحال وهو انقلاب علمه تعالى
جهلا تعالى الله عن ذلك وهو المراد من ام الكتاب بخلاف اللوح
المحفوظ وصحف الملايكة على ما صرح به في التاويلات بل حكي عليه
بعضهم الاتفاق وفي الاول المحققان المحلي والسعد ولفظ الثاني

كل ما علمه الله في الازل واراده فكاين لا محالة لا يتغير ولا يتبدل
بخلاف ما في اللوح المحفوظ فانه قد يتغير قال تعالى يمحو الله ما يشا
ويثبت وعنده ام الكتاب اي اصله الذي لا يتغير منه شي زاد
الاول كما قاله ابن عباس وغيره وفي جامع الترمذي فرغ ربك
من العباد فريق في الجنة وفريق في السعير انتهى وانما عزوت
هذا مع ظهوره لان بعض مشايخي وافق بعض المهملين على ان اللوح
المحفوظ لا يقع فيه تغيير وهو تغيير لا شك فيه ومما يدل
للاشاعرة حديث الصحيحين عن ابن مسعود حدثنا رسول
الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق ان احدكم
يجمع خلقه في بطن امه اربعين ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون
مضغة مثل ذلك ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح ويومر
باربع كلمات يكتب رزقه واجله وعمله وشقي او سعيد فوالذي
نفسي بيده ان احدكم ليعمل بعمل اهل الجنة حتى ما يكون بينه
وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل النار
فيدخلها وان احدكم ليعمل بعمل اهل النار حتى ما يكون بينه
وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل الجنة
فيدخلها فان قلت اذا كانت السعادة والشقاوة عندكم
ازليتين فما معنى كتبهما حقيقة او مجازا عن تقديرهما في بطن
الام مع ان التقدير ازلي قلت الحاصل في البطن ظهور تعلقهما
بالحمل للملك وذلك لا ينافي ازليتهما قال شيخ الاسلام والبطن
ظرف للكتابة وروي ان الاربع تكتب على الجبهة وهي جامعة
لجميع احوال العبد اذ فيها بيان حال المبدا وهو خلقه ذكرا او انثى
وحال المعاد وهو السعادة او الشقاوة وما بينهما وهو الاجل
وما يتصرف فيه وهو الرزق انتهى فائدة اختلف الناس في اول
ما يتشكل من اعضا الجنين فقيل قلبه لانه الاساس وهو معدن
الارادة وقيل الدماغ لانه مجمع الحواس ومنه تنشعب وقيل
الكبد لان منه النمو لان المطلوب حينئذ هو النمو ولا حاجة
حينئذ الى حس ولا حركة ارادية لانه حينئذ كالنبات
وانما يكون له قوة الحس والارادة عند تعلق النفس به فيقدم
الكبد ثم القلب ثم الدماغ وقيل غير هذا وذهب الماتريدية
الى ان السعيد هو المسلم والشقي هو الكافر وحينئذ يتصور
ان السعيد قد يشقى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله تعالى
وان الشقي قد يسعد بان يومن بعد الكفر نسال الله حسن

الخاتمة

الخاتمة وان السعادة والشقاوة تتغيران وتتبدلان ولا يتصور
التغير في الاسعاد والاشقا لانهما صفتا تكوين اذ الاسعاد تكوين
السعادة والاشقا تكوين الشقاوة فتكونان قديمتين فلا يمكن بذاته
تعالى والتغير عليه تعالى وعلى صفاته الذاتية مستحيل والا لزم ان
يكون القديم محلا للحوادث وقد مر انفا عدم تقدم الكلام على
التكوين محققا فان قلت فهل النزاع بين الفريقين حقيقي قلت
لان الاشعري لا يحيل ارتداد المسلم الغير المعصوم ولا اسلام
الكافر الغير المختوم عليه بالكفر كما ان الماتريدي لا يجوز على من علم الله
موته على الاسلام الارتداد عنه ولا على من علم الله موته على الكفر
اسلامه عند الموافاة وحينئذ فالنزاع لفظي تنبيه من فروع
هذه المسئلة مسئلة الاستثناء في الايمان فعند الاشاعرة يصح ان
يقول انا مومن ان شا الله تعالى بنا على ان العبرة في الايمان
والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المومن السعيد
من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر
الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله وان كان طول عمره على التصديق
والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس وكان من
الكافرين وعند الماتريدية لا يصح لان الاسلام حاصل الان
محقق لا نزاع فيه فلا معنى لتعليقه بالمشية فان قلت فهل
النزاع في هذا الفرع حقيقي قلت لا اذ لا خلاف في المعنى لانه ان
اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال
وان اريد ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشية الله
تعالى ولا قطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول وهو الماتريدي
اراد الاول ومن فوض كالاشعري اراد الثاني كذا حرره السعد
وهو عين قول الحسن البصري لما سأله رجل اتقول انا مومن ان شا
الله ان اردت بالايمان ما يحل ذبيحتي وتجوز معه مناكحتي فانا
مومن حقا وان اردت ما تحكم لي به من النجاة من النار ودخول
الجنة فانا مومن ان شا الله وتقدمت المسئلة بابسط من هذا
في مبحث الايمان وبالله المستعان تتمة الكلام في ولي
الله وعدو الله كالكلام في السعيد والشقي سوا بسوا على ما
يفهم من شرح المقاصد ولما تمسك من قال من المعتزلة بنظرية
خلق العبد لافعاله بوجوه تاتي بسطها وكان عمدتهم الكبرى
وعروتهم الوثقى منها ان العبد لو لم يكن موجدا لافعاله وخالقا
لها بالاستقلال لزم فسادات منها المدح والذم عليها اذ لا معنى

للمدح والذم على ما ليس بفعل له ولا واقع بقدرته واختياره وان امكن منعه
بانه ربما يمدح او يذم على ما هو محل له كالحسن والقبح واعتدال القامة
وافراط القصر ومنها بطلان التكاليف من الاوامر والنواهي اذ لا معنى للامر
بما لا يكون فعلا للمامور ولا يدخل تحت قدرته بل ما لا يطيقه كرعش
ونحوه حتى ان العقلا يتعجبون منه وينسبون الامر الى الحمق والجنون
بمنزلة من يطلب من الانسان خلق الحيوان والطيران الى السما بل من
الجماد المشي على الارض والصعود في الهوى وكذا الثواب والعقاب اذ لا
وجه للثواب والعقاب على ما هو بخلق المثيب والمعاقب حتى ان من يعاقب
على ما يخلقه كان اشد ضررا على العبد من الشيطان واحق منه
بالذم اذ ليس منه الا الوسوسة والتزيين ومنها بطلان فوايد
الوعد والوعيد وارسال الرسل وبعثة الانبيا وانزال الكتب
من السما اذ لا يظهر للترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات
وازالة الرذايل ونحو ذلك فايدة الا اذا كان لقدرة العبد
وارادته تاثير في افعاله وتوليه مباشرتها باستقلاله ومنها بطلان
الفرق بين الافعال التي تطابق العقل والشرع على استحسانها
واستحقاقها المدح في العاجل والثواب في الاجل والتي ليست كذلك
كالكفر والايمان والاساة الى الفقرا والاحسان وكفعل النبي من الهداية
والارشاد وتمهيد قواعد الخيرات وفعل ابليس من الاضلال
والاغوا وتزيين الشرور والشهوات وكالتكلم بالتسبيحات
والدعوات المترتب عليها الثواب والاستجابة والتكلم بالهذيانات
والفحش والهجا التي لا تورث الا اللوم والعقاب لان الكل بخلق الله
تعالى من غير تاثير للعبد ومنها بطلان الفرق بين الحركات التي تظهر
من اعضا العبد بقدرته وارادته والتي تظهر منها بقدرة الغير
وارادته كما اذا حرك زيد يد عمرو مثلا مع ان كل احد يفرق بينهما
بالضرورة اشار الى جوابه في ضمن حكاية المذاهب في افعال العباد
كما ياتي ضبطه بقوله **وعندنا** معاشر اهل السنة على ما هو الحق
في النقل عن امام الحرمين كما مر نقله عن ارشاده وتاويل ما ذهب
اليه الاستاد خلافا للجبرية وخلافا للمعتزلة القدرية كما ياتي
للعبد تقدم ان المراد به في مباحث الافعال الحيوان مطلقا وان
فسره بعض القوم بالمكلف لما مر بل الحق ان يراد به كل مخلوق صدر
عنه صورة فعل اختياري فيدخل مشي الشجر وتسبيح الحصى وحنين
الجذع واظلال الغمام وتسليم الحجر ونطق الذراع له صلى الله عليه
وسلم ان لم نقل كما هو الحق انه كان منها بعد خلق حياة وفهم

ادراكية



ادراكية كما هو احد الاحتمالين لهم في جميع ذلك **كسب** للافعال الاختيارية
بلا تاثير واختراع لها عند مباشرتها وهو من غوامض مباحث الكلام
حتى ضرب به المثل فقيل اخفى من كسب الاشعري وذهب من لا يتامل
الى انه عندنا اسم بلا مسمى واكتفى بعض اصحابنا في اثباته بانا نعلم
بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تاثير الا للقدرة القديمة
ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض افعاله
كالصعود دون البعض كالسقوط فنسمي اثر تعلق القدرة الحادثة
كسبا وان لم نعرف حقيقته وقال الرازي في بيانه هو صفة تحصل
بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلاة والقتل
مثلا كلاهما حركة وتتمايزان بكون احداهما طاعة والاخرى
معصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاصل الحركة بقدرة
الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهي المسماة بالكسب
وقريب مما ذهب اليه ما قيل فيه ان اصل الحركة بقدرة الله تعالى
وتعيينها بقدرة العبد وهو الكسب وهو مدخول وقيل الفعل
الذي يخلقه الله تعالى في العبد ويخلق معه قدرة العبد
تلك القدرة وقيل وهو الحق ان للعبد قدرة تختلف بها النسب
والاضافات فقط كتعيين احد طرفي الفعل والترك وترجيحه
ولا يلزم منها وجود امر حقيقي فالامر الاضافي الذي يجب من
العبد ولا يجب عنده وجود الاثر هو الكسب وهذا معنى
قولهم الكسب ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادرية
او ما يقع في محل قدرته بخلاف الخلق فانه ما يقع به المقدور
مع صحة انفراد القادرية او ما يقع لا في محل قدرته فالكسب لا يوجب
وجود المقدور بل يوجبه من حيث هو كسب اتصاف الفاعل
بذلك المقدور ولهذا يكون مرجعا لاختلاف الاضافات ككون
الفعل طاعة او معصية حسنا او قبيحا فان الاتصاف بالقبيح
بقصده وارادته قبيح بخلاف خلق القبيح فانه لا ينافي المصلحة
والعاقبة الحميدة بل ربما اشتمل عليهما والفرق انه قد ثبت
ان الخالق حكيم لا يخلق شيا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع
عليها فجزمنا بان ما نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حكم
ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المولمة بخلاف الكاسب
فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع وروده
النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب قال سعد
الدين فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا

لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال
وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين
به قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان
ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته
مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش
احتجنا في التفصي عن هذا الضيق الى القول بان الله خالق والعبد
كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب
وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت
قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فقدرة الله بجهة الخلق وقدرة العبد
بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري وان لم نقدر على ازيد
من هذا في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق
الله وايجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار وان عبروا عن
الفرق بينهما بمثل الكسب ما وقع بالة والخلق لا بالة مع ما قدمناه
من الاقاويل وملخصه ما اشار اليه حجة الاسلام وهو انه لما بطل
الجبر بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد
في الاعتقاد وذلك بان يعتقد ان تلك الافعال مقدورة بقدرة
الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه اخر من التعلق يعبر
عنه بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدورات
يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى في الازل تتعلق
بالعالم من غير اختراع ثم تتعلق به عند الاختراع نوعا اخر من
التعلق فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا له
وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهو خلق للرب ووصف
للعبد وكسب له وهذا التحقيق قول بعض المتاخرين انه عبارة عن تعلق
القدرة الحادثة بالمقدور في محلها من غير تاثير قال فاحترزنا بقولنا
في محلها من الفعل الخارج عن محل القدرة الحادثة كرمي الحجر وضرب
السيف والرمح والقتل والجرح ونحوها من الافعال الحادثة
الغير المكتسبة للعبد لخروجها عن محل قدرته وانما حكم الشرع
بالمؤاخذة بها لحصولها عادة عقيب فعل المكلف وكسبه وبقولنا
من غير تاثير عن مذهب المعتزلة ثم وصف ذلك الكسب بقوله
كلفا بالف الاطلاق وضميره للعبد ولم يبرزه وان جرى على غير
صاحبه لامن اللبس جريا على مذهب الكوفيين اي كسب بمعنى
مكسوب كلفه الله **به** نسبة الى الزمه فعل ما فيه كلفة او
طلب بسببه منه ما فيه كلفة على القولين السابقين في صدر

التعليق

التعليق وحاصل ما اشار اليه من الجواب عن جميع تلك اللوازم انها انما ترد
على الجبرية النافين لقدرة العبد واختياره لا علينا معاشر اهل
السنة لانا نعتقد ان فعله متعلق لقدرته وارادته وواقع
بكسبه واختياره عقيب عزمه وان كان بخلق الله تعالى حتى انا
لو قلنا بقول من قال ان قدرته موثرة لكن لا بالاستقلال
بل المرجح هو محض خلق الله تعالى لم تتوجه علينا تلك الالزامات
ايضا كما لا يخفى على ان من تلك الالزامات ما يلزم المعتزلة ايضا
كبطلان استقلال قدرة العبد بناء على وجوب الفعل او
امتناعه لوجود المرجح او عدمه وتعلق علم الله بوقوعه
او لا وقوعه ومنها ما يندفع بطريق اخر فان المدح او الذم
قد يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن
والقبح وسائر الغرائز وان الثواب او العقاب ايضا لما كان فعل
الله وتصرفا فيما هو حقه لم يتوجه سوال لميته كما لا يتجه لم خلق
الاحراق عقيب مس النار وان التكليف والبعث والتهديد والوعد
والوعيد ونحو ذلك قد تكون دواعي الى الفعل او الترك فيخلقه
الله تعالى وان عدم افتراق الفعلين في المخلوقية لله تعالى
لا ينافي افتراقهما بوجوه اخر والله اعلم ولما ارتكز
في طباع العامة عدم تعقل صدور الفعل عن فاعل مختار من غير
تاثير منه في ذلك الفعل الصادر عنه وهو فاسد استدرك
بيان فساده بقوله **ولكن** ذلك الكسب الذي تعلق
القدرة الحادثة بالمقدور في محلها **لا يؤثر** في المقدور تاثير
اختراع وخلق وايجاد له **فاعرفا** اصله فاعرفن بنون
التوكيد الخفيفة فابدلها الفا للوقف اي فاعرف وجوبا هذا
الحكم الخفي الادراك مع ظهوره عند مثبت الواحدية المحضة
لله تعالى الا على من مده الله بمزيد التوفيق وتمام التحقيق
فانه قامت على حقيقته البراهين العقلية وصرحت باثباته
الادلة النقلية فالاول من العقليات ان العبد لو كان
خالقا وموجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها واللازم باطل
اما الملازمة فلان الاتيان بالازيد والانقص والمخالف ممكن
فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك المقدار من مخصص وهو القصد
اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به ولظهور هذه الملازمة
يستنكر الخلق بدون العلم كقوله تعالى الا يعلم من خلق ويستدل
بفاعلية العالم على عالمية الفاعل واما بطلان اللازم فلوجوه

منها ان النائم يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيلها وكمياتها
وكيفياتها ومنها ان الماشي اشيا ناكان او غيره يقطع مسافة معينة
في زمان معين من غير شعور له بتفاصيل الاجزا والاحياز التي بين المبدا
والمنتهي ولا بالانات التي منها يتالف ذلك الزمان ولا بالسكنات التي
يتخللها تكون تلك الحركة ابطا من حركة الفلك او بالحد الذي لها من
وصف السرعة والبطو ومنها ان الناطق ياتي بحروف مخصوصة
على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضا التي هي الاتها ولا بالهيات
والاوضاع التي تكون لتلك الاعضا عند الاتيان بتلك الحروف
ومنها ان الكاتب صور الحروف والكلمات متحرك الانامل من غير
شعور له بالانامل من الاجزا او الاعضا اعني العظام والغضاريف
والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها
التي لها بالنسبة الى تلك الصور والنقوش ومنها ان محرك الاوتار
ونافخ الدف والمزمار بحيث يصدر تلك الايقاعات متناسبة
للنغمات بحركات لفاعله الحركات الشديدة السرعة مع عدم احاطته
بما يحركه منها وبمقداره وتقدمه على غيره وتاخيره عنه ليس هذا
هو الا عن العلم بهذه الاحوال بل لو كلف او تكلف ضبط ذلك على التفصيل
لما استطاع والثاني منها ان فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله
تعالى فلو كان مقدورا للعبد ايضا على وجه التاثير لزم اجتماع المؤثرين
على اثر واحد وقد بينا امتناعه فيما مر فان قيل الملازم حسن [?]
شمول قدرته تعالى كون فعل العبد مقدورا له بمعنى دخوله تحت
قدرته وجواز تاثيرها فيه ووقوعه بها نظرا الى ذاته لا بمعنى
انه واقع بها كما هو المتنازع فيلزم المحال قلنا جواز وقوعه بها
مع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز وقوع المحال وجواز المحال
محال والثالث منها انه تقدم فيما مر ان مذهب المعتزلة في القادر
انه الذي ان شا فعل وان شا ترك وحينئذ لو كان العبد خالقا
لافعاله بنفسه لزم الانتهاء الى الاضطرار وانتفى عن فعله الاختيار
وبيان الملازمة انه قد ثبت ان الله تعالى عالم بالجزئيات ما كان
وما سيكون وانه يستحيل عليه الجهل وكل ما علم الله تعالى انه يقع
يجب وقوعه وكل ما علم الله تعالى انه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا
الى تعلق العلم وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى ذاته ولا شي
من الواجب والممتنع بباق في مكنة العبد بمعنى انه ان شا فعله وان شا
تركه فان قيل يجوز ان يعلم الله تعالى ان فعل العبد يقع بقدرته
واختياره فلا يكون خارجا عن مكنته قلنا فيجب ان يقع البتة

بقدرته

بقدرته واختياره بحيث لا يمكن من اختيار الترك وهذا هو المراد بالانتهاء
الى الاضطرار غايته الامر انه يكون بايجاده لا على وجه
الاستقلال والاختيار التام كما هو مذهب المعتزلة وليس
الغرض من هذا الدليل الا الالزام نعم يتوجه هذا الدليل
النقض الاجمالي بفعل الباري تعالى لجريانه فيه مع الاتفاق
على كونه بقدرته واختياره ويمكن دفعه بان الاختيار ربما
يكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لا يجدي وهذا
متحقق في فعل الباري تعالى لان ارادته قديمة متعلقة في
الازل بانه يقع في وقته المخصوص وجائز ان يتعلق حينئذ
بتركه وليس حينئذ سابقية علم ليتحقق الوجوب او الامتناع
اذ لا قبل للازل فالحاصل ان تعلق العلم والارادة معا فلا
محذور بخلاف ارادة العبد فان قلت يتوجه عليهم الالزام
بتعلق ارادته تعالى كما توجه عليهم بتعلق العلم بان يقال ان
فعل العبد اما ان يريد الله وقوعه فيجب او لا وقوعه فيمتنع
فلا يكون واقعا باختيار العبد قلت لا اما اولا فلمنع الحصر
لجواز ان لا تتعلق ارادة الله تعالى بشي من طرفي الفعل والترك
وثانيا بمنع وجوب وقوع ارادة الله تعالى من العبد على ما
هو المذهب عندهم لتجويزهم وقوع خلاف مراد الله تعالى
عن ذلك علوا كبيرا ولذا الزم المجوسي عمرو بن عبيد حين قال
له لم لا تسلم فقال ان الله لم يرد اسلامي فقال ان الله تعالى
يريد اسلامك لكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي
فانا اكون مع الشريك الاغلب الرابع لو كان فعل العبد بقدرته
واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه اذ لو لم يتمكن من الترك
لزم الجبر وبطل الاختيار لكن اللازم اعني التمكن من الفعل
والترك باطل لان رجحان الفعل على الترك اما ان يتوقف على
مرجح او لا فعلى الثاني يلزم رجحان طرفي الممكن بلا مرجح وينسد
باب اثبات الصانع ويكون وقوع الفعل بدلا عن الترك محض
الاتفاق من غير اختيار للعبد وعلى الاول ان كان ذلك المرجح
من العبد نقل الكلام الى صدوره عنه ويلزم التسلسل
المحال او الانتهاء الى مرجح لا يكون منه واذا كان المرجح ابتدا
او بالاخرة لا من العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال
العبد بالفعل وعدم تمكنه من الترك لان الترك لم يجز وقوعه
مع التساوي فكيف مع المرجوحية ولان وجود الممكن ما لم يثبته

رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق على ما مر ولا يخفى ان هذا انما يفيد الزام
المعتزلة القايلين باستقلال العبد واسناد الفعل الى قدرته واختياره
من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس بموجد لافعاله وللمعتزلة على ما
قدمناه اعتراضات احدها ان ما ذكرتم استدلال في مقابلة
الضرورة فلا يستحق الجواب وذلك لانا نعلم بالضرورة ان لنا
مكنة واختيارا وانا ان شئنا الفعل فعلنا وان شئنا الترك تركنا
ولا خفا انه ليس لمشيتنا واختيارنا واليه الاشارة وجوابه ان
كلامنا في حصول المشية التي يجب معها الفعل والترك ولا خفا انه
ليس لمشيتنا واختيارنا واليه الاشارة بقوله تعالى وما تشاؤن
الا ان يشاء الله وقوله تعالى قل كل من عند الله ولهذا ذهب
المحققون الى ان المآل هو الجبر وان كان في حال الاختيار وان
الانسان مضطر في صورة مختار وستسمع عند التعرض لمذهب
الجبرية مزيد بيان لهذا وثانيها ان هذا الدليل جار في فعل
الباري فيلزم ان يكون موجبا لا مختارا وذلك لان جميع ما لا بد
منه في ايجاد العالم ان كان حاصلا في الازل لزم قدم العالم
وصدوره عن الباري بطريق الوجوب من غير تمكن من الترك
لامتناع التخلف عن تمام العلة وان لم يكن حاصلا فينتقل الكلام
الى حدوث الامر الذي لا بد منه ولا يتسلسل بل ينتهي الى امر ازلي
يلزم معه الاثر ويعود المحذور واجيب بان للباري تعالى ارادة
قديمة متعلقة في الازل بان يحدث الفعل في وقته فلا يحتاج
الى مرجح اخر ليلزم التسلسل او الانتهاء الى ما ليس باختياره بخلاف
ارادة العبد فانها حادثة يحدث تعلقها بالافعال شيئا فشيئا
ويحتاج الى دواعي مخصوصة متجددة من عند الله تعالى
من غير اختيار للعبد فيها وثالثها ان ترجيح المختار احد المتساويين
جائز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان لان الارادة صفة
شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال
الترجح بلا مرجح وجوابه انه الزام على المعتزلة القايلين بوجوب
المرجح في الفعل الاختياري لا القايلين بانه يجوز للقادر ترجيح
المساوي بل المرجوح فان الهارب يتمكن من سلوك احد
الطريقين وان كان مساويا للاخر او اصعب منه وفيه نظر
بان ذلك لا يتصور الا بداعية لا تكون بمشية العبد بل بمحض
خلق الله تعالى وحينئذ يجب الفعل ولا يتمكن العبد من
تركه ولا ينفي بالا انتهاء الى الجبر والاضطرار سوى هذا

وبه

وبه يظهر الجواب عن الرابع من الاعتراضات وهو ان المرجح الذي لا يكون
من العبد هو تعلق الارادة وخلوص الدواعي ووجوب الفعل معه
لا ينافي الاختيار والتمكن من الفعل والترك بالنظر الى القدرة
الخامس من العقليات لو كان العبد مستقلا من ايجاد فعله
لزم ان لا يوجد من العبد فعل اختياري اصلا وهو خلاف
المعقول لانا اذا فرضنا انه اراد تحرك جسم في وقت واراد الله
سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر
الاستحالة او لا يقع شي منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو
الجسم في غير ان الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف
عن المقتضي لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى
وقوع الاخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر
الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الاخر فيلزم الترجح
بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتاثير
من غير تفاوت واجيب بانه من المعقول ان يقع مراد الله
تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض انما هو استواهما في
الاستقلال بالتاثير وهو لا ينافي التفاوت في القوة والشدة
ودفعه الامام بان المقدور لا يقبل التجزي ولا يتفاوت
بالشدة والضعف فيمتنع ان يكون الاقتدار عليه قليلا
لذلك بل يلزم تساوي القدرتين في القوة غاية الامر ان
احداهما تكون اعم واشمل وهو لا ينافي كونهما اشد واقوى
قال سعد الملة والدين وعليه منع ظاهر تنبيهان
الاول اما الوجهان الاولان كالخامس فتحقيقية واما الثالث
والرابع فالزاميان الثاني هذه الاوجه هي المختارة عند
المتاخرين من الاوجه العقلية المقررة لاثبات كون فعل العبد
بخلق الله تعالى دون قدرته وللقدماء على ذلك وجوه
ضعيفة منها ان العبد لو كان قادرا على فعله ايجادا واختراعا
لكان قادرا على اعادته واللازم منتف اجماعا وجه اللزوم
ان امكان الشي من لوازم ماهيته لا يختلف باختلاف الاوقات
ولهذا يصح الاستدلال على قدرة الله تعالى على الاعادة بـ
بقدرته على الابتداء كما نطق به التنزيل احتجاجا على منكري
الاعادة بالنشاة الاولى والاعتراض بمنع امكان اعادة
المعدوم مستندا بانه يجوز ان يكون خصوصية البدء شرطا
او خصوصية العود مانعا او بمنع عدم قدرة العبد على

الاعادة ليس بشي لان الخصم معترف بالمقدورية ومنها انه لو كان قادرا
على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لكننا
نقطع بانه يتعذر علينا ان نفعل الان مثل ما فعلناه سابقا بلا
تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبر والاحتياط ومنها انه لو كان
قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد كل ممكن من الاجسام
والاعراض لان المصحح للقدرة هو الامكان او الحدوث والمقدور
هو اعطا الوجود ولا تفاوت في شي منها باعتراف الخصم ولا يرد
النقض بالقدرة الاكتسابية لانها انما تتعلق باحوال
الذوات وهي مختلفة ومنها ان من فعل العبد الايمان والطاعات
وكثيرا من الحسنات ومن خلق الله تعالى الاجسام والاعراض
والشياطين وكثيرا من الموذيات ولا شك ان الاول احسن من
الثاني واشرف فلو كان خالقا لفعله لكان احسن واشرف من
الله تعالى خلقا واصلاحا وارشادا وهو باطل بالبديهة فان
قيل القدرة على الايمان احسن واصلح من الايمان لتوقفه عليها
وهي بخلق الله تعالى قلنا فيلزم ان تكون القدرة على الشر والتمكين
منه شرا من الكفر واقبح منه ومنها ان الامة يجمعون على صحة
تضرع العبد الى الله تعالى في ان يرزقه الايمان والطاعة
ويجنبه الكفر والمعصية ولولا ان الكل بخلق الله تعالى لما صح ذلك
اذ لا وجه لحمله على سوال الاقدار والتمكين لانه حاصل او التقدير
والتثبيت لانه غاية الى الحصول في الزمان الثاني وذلك عندهم
بقدرة العبد ومنها ان الامة يجمعون على صحة بل وجوب حمد الله
وشكره على نعمة الايمان بنفسه ولا يتصور ذلك الا اذا كان
بخلقه واعطايه وان كان لكسب العبد مدخل فيه واما الشكر
على بعض مانه من الاقدار والتمكين والتوفيق والتعريف
ونحو ذلك فشي اخر فان قيل لو استحق بخلق الايمان المدح لاستحق
بخلق الكفر الذم قلنا ممنوع لما سياتي من ان من شانه استحقاق
المدح والشكر بخلق الحسنات وايضا ان النعم لا الذم بخلق القبايح
وايصال النعم لانه المالك الحقيقي فله الامر كله لا يقبح منه خلق
القبيح فان قيل فعندكم الايمان مخلوق لله تعالى وعندهم
مخلوق للعبد وقد ذكر في بعض الفتاوى ان من قال ان الايمان
مخلوق كفر فما وجهه قلنا وجهه كما افاده مشايخنا في مبحث الايمان
ما اشار اليه ابو المعين النسفي رحمه الله من ان الايمان ليس
كله من الله الى العبد على ما تقوله الجبرية ولا من العبد الى الله

على ما هو

على ما هو نفي القدر بل من الله التعريف والتوفيق والهداية والاعطاء
ومرجعها الى التكوين وهو غير مخلوق ومن العبد المعرفة والقصد
والاهتدا والقبول وهي مخلوقة هذا والاوجه ان يحمى عن الكتاب
ويثبت ما هو الصواب تتمة ما في وجه المتاخرين وانكشف
لك ما في صلحات اذلة المتقدمين من القيل والقال ومشوشات
القلب والبال الا قليلا فالاولى التمسك بالكتاب والسنة واجماع
اهل الحق من علما الامة لا بمعنى اثبات مخلوقية فعل العبد لله
تعالى دونه بمحض الاجماع ليرد ان الحقايق العقلية مثل حدوث
العالم وقدم الصانع لا يثبت بالاجماع بل بمعنى ان اجماعهم عليه
يدل على ان لهم قاطعا فيه وان لم نعرفه على التفصيل واما
النقلية فانواع منها ما ورد بلفظ الخلق لكل شي ومنها ما ورد
بلفظ الخلق لفعل العبد خاصة او بلفظ للعمل او الفعل فمن الاول
قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شي فاعبدوه تمدحا واستحقاقا
للعبادة فلا يصح حمله على انه خالق لبعض الاشيا كافعال
نفسه لان كل حيوان عندكم كذلك بل يحمل على العموم فيدخل
فيه اعمال العباد ويخرج القديم بدليل العقل والقطع بان
المتكلم لا يدخل في عموم مثل اكرمت كل من دخل الدار ويكون بمنزلة
الاستثنا فلا يخل بقطعية العام عند من يقول بكونه قطعيا وقوله
تعالى ام جعلوا لله شركا خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم
قل الله خالق كل شي وهو الواحد القهار تمسكا بالعموم وبانه
اذا جعل كخلقه في موضع المصدر كما هو الظاهر فقد خلق كل احد
مثل خلقه في الجملة وقوله تعالى ولم يكن له شريك في الملك وخلق
كل شي فقدره تقديرا تمسكا بالعموم وبان قوله وخلق كل شي ازالة
لما يتوهم من ان العباد وان لم يكونوا شركا له تعالى في الملك على
الاطلاق لكنهم يخلقون بعض الاشيا والا لكان ذكره بعد نفي
الشريك مستدركا قطعا وقوله تعالى انا كل شي خلقناه
بقدر اي خلقنا كل موجود من الممكنات بتقدير وقصد او على مقدار
مخصوص مطابقا للمصلحة المترتبة عليه ولافادة هذا المعنى
كان المختار نصب كل شي اذ لو رفع لتوهم ان خلقناه صفة وبقدر
خبر والمعنى ان كل شي خلقناه فهو بقدر فلم يفد ان كل شي مخلوق
له بل ربما افاد ان من الاشيا ما لم يخلقه فليس بقدر وما اشرنا
اليه من كون الشي اسما للموجود او مقيدا به اندفع ما قيل انه لا بد
من تقييد الشي بالمخلوق على تقدير النصب ايضا لانه لم يخلق

ما لا يتناهى من الممكنات مع وقوع اسم الشيء عليه على انه لو سلم التقييد بالمخلوق
فالفرق ظاهر لان الحصر تقيد ان كل مخلوق له ... له بخلاف الصفة
وحينئذ لا يبقى فرق بين النصب والرفع ولا بين جعل خلقناه خبرا او
صفة على انه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق ظاهر لان الخبر
يفيد ان كل مخلوق مخلوق له بخلاف الصفة ومن الثاني والله
خلقكم وما تعملون اما اذا كانت ما مصدرية على ما اختاره سيبويه
لاستغنائها عن الحذف والاضمار فالامر ظاهر لان المعنى وخلق
عملكم واما اذا كانت موصولة على حذف الضمير اي وخلق ما تعملون
بقرينة قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة
ما عملوه من الاصنام فلان كلمة ما عامة تتناول ما يعملونه من
الاوضاع والحركات والمعاصي والطاعات وغير ذلك فان المراد
بافعال العباد المختلف في كونها بخلق العبد او بخلق الرب هو ما يقع
بكسب العبد ويستند اليه مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب
والقيام والقعود ونحو ذلك مما يسمى الحاصل بالمصدر لا نفس
الايقاع الذي هو من الاعتبارات العقلية الا ترى الى مثل يقيمون
الصلاة ويؤتون الزكاة ويعملون الصالحات ويكسبون السيئات
قاله سعد الملة والدين وهذه النكتة مما غفل عنها الجمهور
فبالغوا في نفي كون ما موصولة حتى صرح الامام بان مثل ما تنحتون
وما يأفكون في قوله تعالى فاذا هي تلقف ما يأفكون مجاز قطعا حذرا
للاشتراك واما اعتراضهم بان الاية حجة عليكم لا لكم حيث
اسند العبادة والنحت والعمل الى المخاطبين فيحمل بالمتنازع
الى غير ذلك من الايات الصريحة والظاهرة في اثبات مخلوقية
الافعال لله تعالى دونهم فان قيل فقد يقولون نحن انما نجعل العبد موجدا
لافعاله لا خالقا والفرق بين الخلق والايجاد ان الخلق هو الايجاد
على وجه التقدير العاري عن الخلل وعلى الوجه الذي يقدره والايجاد
اعم من هذا وايجاد العبد ربما يقع على وجه الخلل وعلى خلاف ما قدره
قلنا ليس للفرق دليل وحينئذ فليس الخلق الا الايجاد على وجه
التقدير اي الايقاع على قدر مخصوص وفعل مخصوص وفعل العبد
ربما يكون كذلك فلو كان له موجدا له لكان خالقا قاله السعد
فان قلت التمسك بالكتاب والسنة يتوقف على العلم بصدق
كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه الصلاة والسلام ودلالة المعجزة
وهذا لا يتأتى مع القول بانه خالق لكل شيء حتى الشرور والقبائح اذ
لا يقبح منه التلبيس والتدليس والكذب واظهار المعجزة على يد

الكاذب

الكاذب ونحو ذلك مما يقدح في وجوب صدق كلامه وثبوت النبوة ودلالة
المعجزات العلم بانتفاء تلك القوادح وان كانت ممكنة في نفسها
بمعنى انها ان وقعت لا يلزم منها محال لذا انها من العاديات الملحقة
بالضروريات على ان هذا الاحتجاج انما هو على المعترفين بحجية
الكتاب والسنة المتمسكين بهما في نفي كونه تعالى خالقا للشرور
والقبائح وافعال العباد فلو توقفت حجيتهما على ذلك كان دورا
تنبيه تقدمت المذاهب في القدرة الحاصل عنها الفعل
او ضمنه وقول الناظم ولكن لا يؤثر رد لجميعها ما عدا مذهب
اهل السنة حملا للتاثير على عمومه في اصل الفعل ووصفه وعلم من
قوله كسبه كلف به الرد على مذهب الجبرية القائلين بان العبد
مجبور لا اختيار له وانما هو الة للفعل كالسكين للقاطع والشجرة
للريح والباب للغلق اذ على هذا لا كسب له حقيقة ولكنه صرح
بالرد عليهم لما تقدم من ان الاكتفاء في هذا العلم باللوازم والمفاهيم
غير لائق لخفاء مسائله فقال اثباتا لفائدة المتشوقة بتقدير
شرط وقعت بجوابه او نفيا للسببية اي واذا علمت وجوب
ثبوت كسب العبد باختياره او بسبب وجوب ثبوت كسبه باختياره
فالواجب ان تعتقد ان العبد ليس مجبورا في جميع افعاله التي من
جملتها الكسب السابق بحيث لا يصدر عنه الترى من الاثار الا بلا
اختيارا بالكلية الاطلاق له في صدور عنه وانما هو مسخر ومتبع
لظهور كخيط معلق في الهوا تميله الرياح يمينا وشمالا ولا اختيار
له في تمرده ولا قدرة له على مخالفتها كما ذهب اليه الجبرية
فالمكلف بل سائر الحيوانات عندهم في افعالهم بمنزلة الجمادات
لا تتعلق بها قدرتها لا ايجادا واختراعا ولا تاثيرا ولا اكتسابا
بل الواجب ان تعتقد صدور بعض افعاله عن اختياره والبعض
الاخر عن اضطراره وذلك لما يجده كل عاقل من الفرق الضروري
بين حركة المرتعش وحركة الماشي بل بين حركة المرتعش نفسه
الارتعاشية وحركتها الارادية حال تناوله بعض الاشياء
ولانه يلزم على ما ذهبوا اليه عدم التكليف بامر من الامور
فلا يصح نهي ولا امر ولا اثابة على الفعل ولا تعذيب عليه ولا ملامة
ولا ذمة ولا توبيخ عليه ولا تعجب من كفر نحو كيف تكفرون بايات
الله وانتم تشهدون والكل باطل باجماع المسلمين فان قلت
الجبر لازم على مذهبكم ايضا فانكم وان اثبتم للعبد كسبا الا انكم
نفيتم ان يكون له فيه تاثير واختراع ولا شك اذن في صدوره

الفعل عنه من غير اختيار غاية الامر ان الحيوان الموسوم بالاختيار
في مخالفة الظاهر للباطن اشبه شي بلعبة الخيالي فان الجاهل
بامرها وحقيقة حالها يظن انه ببادي الراي انها تتحرك وتسكن
وتمشي وتحمل بعضها باختيارها حتي اذا تشاهد باطن الامر
وتحقق ان صانعها هو الذي تصدر عنه تلك الافعال وجدها
مجبورة عليها عاجزة العجز الكامل عن اصدار شي منها وهذا جبر
لا شك فيه قلت نعم لكن الجبر نوعان جبر مطلق وهو الجبر
الحسي الذي نفاه اهل الحق وقال به هولاء الحمقى وجبر خفيه
وهو العقلي وهذا لازم علي جميع الفرق حتي علي المعتزلة
القايلين بان العبد يخلق افعال نفسه لانهم وان اسندوها
لقدرته الحادثة الا انهم يقولون ان تلك القدرة مخلوقة لله
تعالي وليست من كسبه البتة وحينيذ كل الفرق جبرية في المعني
الا ان الفرق بين الجبرين ان الجبر الذي قال به اهل الحق في الافعال
الاختيارية انما يدركه العقل فقط دون الحس والجبر الذي
قال به الفرقة الملقبة بالجبرية تقتضي اصولهم انه يدرك
بالحس والعقل في الافعال مطلقا وقد علمت بطلانه بالضرورة
فلا نسلمه فان قيل نعم ثم علم الله تعالي وارادته الجبر
لازم قطعا لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه
فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب ولا امتناع قلنا انه تعالي
يعلم ويريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره فلا اشكال
فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وهذا
ينافي الاختياري قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق
للاختيار لا مناف له علي انه منقوض بافعال الباري والواجب
ايضا ان تعتقد ان العبد ليس كلا بالنصب والتنوين فيه
عوض عن مضاف اليه علي راي وان كان الارجح انه للتنكير
مفعول بفعل مرادا منه معني يخلق وان كان اعم منه بقرينة
المقام والمعني ويجب ان تعتقد ان العبد لا يخلق كل فرد فرد
من جزييات كسبه اعني الفعل الاختياري خلقا اختيار او
في حال اختياره خلقه لما مر من الادلة القايمة عقلا ونقلا
علي وجوب استناد الممكنات كلها الي قدرة الله تعالي
وارادته وعلمه الا ليات خلافا للمعتزلة وهم القدرية
لما ياتي في قولهم ان الافعال الاختيارية مخلوقة للعباد
صادرة عن قدرهم الحادثة وان كانت تلك القدر

مخلوقة



مخلوقة لله تعالي محتجين بما تقدم مما تعرض في النظم لجوابه وبوجوه
اخر احدها ان كثيرا من افعال العباد قبيحة كالظلم والشرك والفسق
والقول باتخاذ الصاحبة والولد ونحو ذلك والقبيح ما تنزه عليه
من الحسن والقبح العقليين بان خلق القبيح ربما كان عاقبته
حميدة فلا يقبح بخلاف فعله لا يقال لا معني لفاعل القبيح الا موجده
ومحدثه لانا نقول هذا باطل فان الظالم من اتصف بالظلم لا من
اوجده وخلقه في محل اخر وثانيهما ان فعل العبد في وجوب
الوقوع وامتناعه تابع لقصد العبد وداعيته وجودا
وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما بيان الصغري
فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام
والما بلا صارف ياكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار
محرق ولم يكن له داع الي دخولها لا يدخلها البتة واما بيان الكبري
فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجود والامتناع تابعا لارادة
العبد لجواز ان لا يوجده عند ارادته او يوجده عند كراهيته
وذلك ان تنظم القياس هكذا لو كان فعل العبد بايجاد الله
تعالي لم يكن تابعا لارادة العبد وجوبا وامتناعا لكن اللازم
باطل وهكذا لو كان فعل العبد تابعا لارادته لم يكن بايجاده
تعالي لكن الملزوم حق فاللازم كذلك والجواب ان ما ذكر في بيان
الصغري لا يثبت الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع
في بعض الافعال ورب فعل يتبع ارادة الغير كما للخدم والعبيد
فتنتقض الكبري ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان
يكون بتبعية ارادة الله تعالي وقد وافقته ارادة العبد
بطريق جري العادة وثالثها ان الله تعالي لو كان موجد الافعال
العباد لكان فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فاعلا لها لكان
متصفا بها لانه لا معني للكافر والظالم مثلا الا فاعل الكفر والظلم
وحينيذ يلزم ان يكون الباري تعالي وتقدس كافرا وظالما وفاسقا
واكلا وشاربا وقايما وقاعدا الي غير ذلك من الفواحش التي
لا يستطيع العاقل اجراها علي اللسان بل اخطارها بالبال
فما افسد الملة والدين وهذه الشبهة كما سمعتها من حمقي
العوام والسوقية من المعتزلة نستحيي من صدورها عن
عاقل حتي وجدناها في كتبهم فتحققنا ان التعصب يغطي علي
العقول وعند عمي القلوب التي في الصدور ولا ادري كيف
ذهب عليهم ان مثل هذه الاسامي انما تطلق علي من قام به

الفعل لا من اوجد الفعل كما تقدم اولا يرون ان كثيرا من الصفات قد
اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا المحال نعم اذا ثبت
بالدليل ان الموجد هو الله تعالى لزم صحة هذه التسمية بنا على اصلهم
الفاسد في اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض
الاجسام وكان قول القايل لخصمه مذهبك باطل حجة لكونه كلام الله
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهم لجهلهم يردون مثل هذا الالزام على اهل
الحق ويحملون قول السني للمعتزلي اذيتني وطلبتك او اقبل علي
وما اشبه ذلك تركا لمذهبهم ويعتقدون ان اسناد الافعال
الى العباد مجاز عند اهله واما متاخروهم كابي الحسين واتباعه
فبوجوه الاول ان كل احد يفرق بالضرورة بين حركاته الاختيارية
كالمشي على الارض والصعود الى الجبل والاضطرارية كالارتعاش
والسقوط من السطح وما ذاك الا بسبب ان الاولى بقدرته
وايجاده بخلاف الثانية الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة انه
تصرفاته واقعة بحسب قصده ودواعيه كالاقدام على الاكل
والشرب عند اشتداد الجوع والاحجام عنهما اذا علم ان الطعام
والماء سما ولا نعني بموجد الفعل بالاختيار الا الذي يحدث منه الفعل
على وفق دواعيه الثالث ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح
من احسن اليه وذم من اسا عليه ولولا انه يعلم بالضرورة
كون المحدث لتلك الافعال لما حكم بذلك كما لا يحكم بحسن المدح
والذم على ما ليس من افعاله ولهذا اذا رمي العاقل بقدر الرامي
لا الاجر به الرابع انه يعلم بالضرورة صحة طلب القيام والمشي
من الصحيح البنية لا من الزمن والمقعد بنا على صحة حدوثهما من الاول
دون الثاني واذا كان الفرع ضروريا فالاصل بطريق الاولى الخامس
انه يعلم بالضرورة انه يصح منه تحريك المدرة دون الجبل ولا
معنى لهذا سوى العلم بقدرته على تحريكها دونه ولهذا يقصد
الحمار طفر الجدول الضيق دون المتسع السادس ان الطالب
العاقل يعلم بالضرورة انه يطلب ما يجده المامور ولهذا
يتلطف في استدعا ذلك الفعل منه وانه ينهى عما يكره من
الافعال التي يجدها المنهي وكذا التمني والتعجب وغير ذلك
وكل هذا يدل على ان فعل العبد باحداثه والجواب
لا نفيد سوى ان من الافعال المستندة الى العبد ما هو متعلق
بقدرته وارادته واقع بحسب قصده ودواعيه وهي المسماة
بالافعال الاختيارية وكونها مقدورة للعبد واقعة بكسبه

على حسب

حسب قصده واختياره عند صرف قدرته وارادته وان كانت مخلوقة الله
تعالى كاف في حسن المدح والذم وصحة الطلب والنهي والتمني والتعجب
ونحو ذلك ولا يفيد كونها مخلوقة للعبد على ما هو المتنازع فيه فضلا
عن ان تفيد العلم الضروري بذلك فاذا السعد والعجب من ابي
الحسين وهو في غاية الحذاقة كيف اجترا على دعوى ضرورية
العلم بخلق العبد افعال نفسه وهو علامة وقاحته وقلة
حيايه حيث تنسب جميع من سواه من العقلا الى السفسطة
وانكار الضرورة اما اهل السنة والجبرية فظاهر واما غيره
واتباعه من القدرية فلانهم جعلوا الحكم بكون العبد موجدا
لافعاله نظريا لا ضروريا [illegible] كما تمسك
المعتزلة على دعواهم بتلك الشبه العقلية استظهروا
عليها ايضا بظواهر سمعية وهي مع كثرتها انواع الاول الايات
الدالة على اسناد الافعال الى العباد واستناد الفعل الى فاعله
وهي مع كثرتها من قوله تعالى الذين يومنون بالغيب ويقيمون
الصلاة الى قوله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس وقد
عرفت ان هذا ليس من المتنازع فيه في شي لما مر من ان الافعال
في العرف تنسب الى فاعلها لا الى خالقها باتفاق وحينيذ
لا حاجة بنا في الجواب الى زعم الامام انه لا يخلص عنها الا بالتزام
ان مجموع القدرة والداعي موثر في الفعل وخالق ذلك المجموع
هو الله تعالى فبهذا الاعتبار صح الاسناد وزال التناقض
بينها وبين الادلة المقاطعة على ان الكل بقضا الله وقدرته
لان هذا ميل الى مذهب الاعتزال لانا نقول قدرة العبد مستقلة
عند المعتزلة لا عند الامام كما يعلم من تامل ما سبق الثاني
الايات الواردة في امر العباد ببعض الافعال ونهيهم عن البعض
ومدحهم على الايمان والطاعات وذمهم على الكفر والمعاصي ووعدهم
الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وفي قصصهم الامم
الماضية للانذار ان يحل بالسامعين ما حل بهم وللاتعاظ
والاعتبار باحوالهم وكل هذا انما يصح اذا كان للعبد قدرة
واختيار في احداث الافعال فقد عرفت الجواب فيما مر من انها انما
ترد على الجبرية النافية لقدرة العبد واختياره لا علينا لانا
نعتقد ان فعله متعلق بقدرته وارادته وواقع بكسبه
واختياره عقيب عزمه وان كان بخلق الله تعالى الى اخر ما
سبق بيانه الثالث الايات الصريحة في اسناد الالفاظ

الموضوعة للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه
ليجزي الذين اساوا بما عملوا ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من عمل
سيئة فلا يجزى الا مثلها وهي كثيرة جدا والفعل كقوله تعالى
وما تفعلوا من خير فان الله به عليم وافعلوا الخير الى غير ذلك
والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما
تصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت
كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل
كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق وجعلوا
لله شركا الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين
واخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث
كقوله تعالى حكاية عن الخضر عليه السلام حتى احدث لك منه
ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها والجواب
انه لما ثبت بالدلايل السابقة ان الكل بقضا الله وقدره
وجب حمل هذه الالفاظ مجازا عن السبب العادي اي من
صار سببا عاديا للاعمال الصالحة وعلى هذا القياس فجعل
هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال كما في
بني الامير المدينة هذا في غير لفظ الكسب فانه يصح حمله على
حقيقته وغير لفظ الخلق فانه بمعنى التقدير وغير لفظ الجعل
فانه بمعنى التصيير وهو لا يستلزم ايجاد امر محقق مثل جعل الدراهم
في الكيس وجعل زيدا شريكا واما على راي الامام وهو ان مجموع
القدرة والداعية موثر في الفعل فذلك المجموع بخلق الله تعالى
من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا اشكال ولا استقلال
للعبد فلا اعتزال الرابع الايات الدالة على توبيخ الكفار
والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجا الى الكفر
والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يومنوا كيف تكفرون
بالله ما منعك ان تسجد فما لهم لا يومنون فما لهم عن التذكرة
معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله
وامثال ذلك مما فيه حجة للكافرين اذ لهم ان يجادلوا ويقولوا
انك خلقت فينا الكفر وعلمته واردته واخبرته وخلقت
القدرة والداعية يجب معها الكفر وكل هذه موانع من الايمان
فيكون القران حجة للكافرين وقد انزل ليكون حجة عليهم
والى هذا النوع اشار الصاحب بن عباد وكان غاليا في الرفض
والاعتزال ساعيا في تربية ابن هاشم الجبائي ورفع قدره

واعلا



واعلا ذكره حيث قال كيف يامر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر وقد
اراده ويعاقب على الباطل ويقدره وكيف يصرف عن الايمان ثم
يقول فانى تصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول
انى يوفكون وانشا فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون بالله
ويخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل
وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال
بينهم وبين الايمان ثم قال وماذا عليهم لو امنوا بالله وذهب
بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى
اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين والجواب ان المراد
الموانع الظاهرة التي تعلمها حتى جملة الكفرة وهذه موانع
عقلية خفيت على علماء القدرية فلا تتوجه الايات ردا الا
على من يقول بالجبر الحسي لا العقلي كما تقدم من بيان الفرق بينهما
الخامس الايات الدالة على ان فعل العبد بمشيته كقوله تعالى
فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان
يتقدم او يتاخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب
ان التعليق بمشية العبد مذهبنا لكن مشيته بمشية الله تعالى
وما تشاؤون الا ان يشاء الله وههنا تنبيهات الاول
تنبيه ان لا موثر في كل ممكن من الممكنات الا الله تعالى خلافا للفلاسفة
في ان الموثر في الممكنات انما هو المعقول العشرة الصادرة عنه
تعالى الاول فالاول وكما هو مبين في كتبهم الخسيسة وخلافا
للصابية والمنجمين في ان كل ما يقع في العالم الكون والفساد
وهو ما تحت فلك القمر من الحوادث والتغيرات مستندة الى
الافلاك والكواكب بما لها من الاوضاع والحركات والاحوال والانصالات
وغاية متمسكهم في ذلك الدوران اعني ترتيب هذه الحوادث على هذه
الاحوال وجودا وعدما وهو لا يفيد القطع بالعلية لجواز ان تكون
شروطا او معلولا لامتناريته او نحو ذلك وكثيرا ما يظهر التخلف
بطريق المعجزات والكرامات وخلافا للطبايعيين حيث زعموا ان
الموثر في هذا العالم انما هو امتزاج والقوى والكيفيات الحاصلة
بذلك وكل هذه الفرق خارجة عن الاسلام كما خرج عنه المجوس
بجعل الموثر في الخير النور والموثر في الشر الظلمة لما سيأتي مع ما
فيه وخلافا للمعتزلة من فرق الاسلام حيث اسندوا الشرور
والقبايح الى الشيطان وهو مذهب القايلين بالنور والظلمة
واسندوا الافعال الاختيارية الى الحيوانات التنائي انواع الشرك

ستة الاول شرك استقلال وهو اثبات الهين مستقلين كشرك المجوس
بناء على ان فعل الخير يجب ان يكون له باعث يباين الباعث على فعل الشر
واذا اثبتنا امتنع اجتماعهما في ذات واحدة فوجب تعدد الاله وسموا
فاعل الخير وهو النور اهرمن وفاعل الشر وهو الظلمة يزدان والحصر
الذي ذهبوا اليه باطل اذ من الممكنات ما ليس خيرا ولا شرا ويلزمهم
عدم صدورها عن شخص واحد وافتقار الهيهم الى مخصص يخصص
كلا بما له من الممكنات بدلا عن الآخر فان قلت النور والظلمة عرضان
لا يتصفان بسمع ولا ببصر قلت صرح البزدوي بانهم لا يريدون
العرضين بل ذاتين يسميان بهذين الاسمين والثاني شرك تبعيض
وهو اعتقاد تركيب الاله من عدة امور كشرك النصارى حيث
زعموا ان اقنوم الوجود ويسمى عندهم بالاب واقنوم العلم ويسمى
عندهم بالكلمة واقنوم الحياة ويسمى عندهم بالابن اتحدت بناسوت
عيسى حتى كان الها ثم صلب بعد ذلك ان ادم ابا البشر عليه الصلاة
والسلام لما اكل من الشجرة وعصى امر ربه استحق العقوبة من ربه
لكن عقوبة المولى على ما هو عليه من عظم الجلال لمن ليس نظيرا له فيهما
نقص له فلما اتحدت الكلمة بعيسى ورجع بسببها لاهوتا تكرم بنفسه
وبذلها للعقوبة نيابة عن ابيه ادم عليهما الصلاة والسلام فلم
يكن في ايقاعها به نقص في الاله لمشاكلته اياه اذ هو اله مثله
فصلب وقتل النبي ونساده على صفاته وجه الثالث شرك
تقريب وهو عبادة غير الله ليقرب الى الله زلفى كشرك متقدمي
الجاهلية بناء على ان الى الملوك بلا واسطة مع تيسرها سوء ادب
فعبدوا الشمس والقمر والنجوم والاصنام والاوثان لذلك وما
نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن
الله الرابع شرك تقليد وهو عبادة غير الله تعالى تبعا للغير
بلا دليل كشرك متاخري الجاهلية حيث غلب عليهم الهوى والحمق
بالتعصب للاباء والاجداد ادى منا بعضهم على الباطل واسباب الهلاك
في العاجل والآجل والخامس شرك اسباب وهو اسناد التاثير
للاسباب العادية كشرك الفلاسفة والطبائعيين ومن تبعهم
على ذلك وسببه عمى البصيرة والاغترار بما ظهر للحس من اقترانه
حادث بحادث ودورانه معه وجودا وعدما على ايدينا المولى تبارك
وتعالى كدوران طبخ الطعام مع تقربه من النار مثلا وستر
العورة مع لبس الثوب مثلا والقطع مع مر السكين والشبع مع الاكل
والري مع الشرب وترك الاكل مع الجوع ونحو ذلك مما لا يحصى واغترارهم

بهذا الدوران اغترار فقير احمق اعمى البصر والبصيرة جرت عادة
الله مهما جاء لباب من ابواب الملك جعل في يده عند وقوفه بذلك
الباب ما ياكل او ما يشرب او ما يلبس او نحو ذلك مما يحتاج اليه
فصار لحمقه وعمى بصره وبصيرته وعدم مشاهدته لمن جعل في
يده ما يحتاج اليه لا يشك ان ذلك الباب هو فاعل ذلك بطبعه
او بقوة فيه فامتلا قلبه بحبها واكثر بلسانه الثناء عليها
وانشد القصائد في مدحها ونسي ذلك الملك وفضله وانفراده
بالعطا وصار ليس له في قلبه كبير قدر فيغ والسادس شرك اغراض
وهو عدم اخلاص العمل لله تعالى وسيأتي بسطه اخر الكتاب
في مبحث الرياء فان قلت ما حكم هذه الانواع الستة واينما
ينصرف اليه الاسم عند الاطلاق وقول المعتزلة بخلق العبد
افعاله الاختيارية يرجع الى ايها قلت قال العارف السنوسي
حكم الاربعة الاول الكفر باجماع وحكم السادس المعصية من
غير كفر باجماع وحكم الخامس التفصيل فمن قال في الاسباب
العادية انها فاعلة مستقلة بالتاثير من طباعها وخواصها
من غير جعل من الله كما هو مذهب كثير من القائلين بها فقد حكى
ابن دهاق وغيره الاجماع على كفره ومن قال انها حادثة
ولكنه اعتقد مع ذلك ان تاثيرها ليس من طباعها ولا من
خواصها وانما هو بخلق الله تعالى فيها قوة مؤثرة ولو نزعها
منها لم تؤثر فهو مبتدع ضال فاسق وفي كفره خلاف ومن قال
بحدوثها وعدم تاثيرها فيما قارنها لا بطبعها ولا بقوة جعلت
فيها ولكنه مع ذلك اعتقد ملازمتها لما قارنها وانها لا يصح
فيها التخلف فهذا الاعتقاد يؤدي بصاحبه الى الكفر لانه يستلزم
انكار المعجزات وما اخبر به الانبياء من المغيبات كاحوال القبر
والاخرة اذ هو من باب خرق العوائد التي تخلفت فيها الاسباب
العادية عما يقارنها ومن اعتقد حدوثها وعدم تاثيرها فيما
قارنها لا بطبعها ولا بقوة جعلت فيها وانما جعلها مولانا امارات
ودلائل على ما شاء من الحوادث من غير ملازمة عقلية بينها
وبين ما جعلت دليلا فهو مؤمن محقق وسني مصدق واما ما
ينصرف اليه اسم الشرك منها عند الاطلاق فهو الاربعة الاول
على ما هو مشهور بين القوم بحيث لا يخفى على طالب فضلا عن
عالم واما قول المعتزلي بخلق العبد افعاله فقد نقل العارف
السنوسي عن شرح الارشاد لابن دهاق انه في معنى شرك

الاسباب وهو الثاني كما يعلم من قول ابن دهاق اختلف اهل السنة في تكفيرهم
والاظهر انهم كافرون وهو مذهب القاضي ابي بكر بن الطيب في تكفير من
يؤول قوله الى الكفر ومن قول السعد لايقال فالقايل بكون العبد
خالقا لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين لانا نقول الاشراك
اي الذي ينصرف اليه الاسم عند الاطلاق وهو الاشراك
الحقيقي هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود
كما للمجوس او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاوثان والمعتزلة
لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى
لافتقاره الى الاسباب والالات التي هي بخلق الله تعالى الا ان
مشايخ ماوراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة
حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا
واحدا والمعتزلة اثبتوا شركا لا تحصى انتهى ومما سياتي نقله
في تكفيرهم والله اعلم الثالث علم مما مر من كلام الاصل انه
لا توليد وهو عبارة عن ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر كحركة اليد
توجب حركة المفتاح خلافا للمعتزلة فالالم في المضروب عقيب
ضرب انسان والانكسار في المكسور عقيب كسر انسان والموت
في المقتول عقيب قتل انسان ليس الا بخلق الله تعالى لا صنع
للعبد فيه عندنا البتة لا تخليقا ولا كسبا اما التخليق
فلاستحالته من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب
ما ليس قائما بمحل القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصول
تلك الاثار بخلاف الافعال الاختيارية والمعتزلة لما اسندوا
بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا انه كان الفعل صادرا عن
الفاعل لا بتوسط فعل اخر فهو خلقه بطريق المباشرة والا
فهو خلقه بطريق التوليد وفرعوا عليه فروعا مثل ان المتولد
بالسبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع بالقدرة الحادثة
بطريق المباشرة من غير توسط السبب ومثل اختلافهم في ان
المتولد هل يقع في فعل الله تعالى ام جميع افعاله بطريق
المباشرة وفي ان الموت هل هو متولد من الجرح حتى يكون
فعل العبد الى غير ذلك ولما اثبت وجوب اسناد الممكنات الى الله
تعالى ابتداء بطل التوليد عن اصله احتج اصحابنا بوجوه الاول
ان الجسم الملتزق طرفاه بيدي قادرين اذا جذبه احدهما
ودفعه الاخر ان الجسم الملتزق مما تحركته اما ان تقع بمجموع
القدرتين فيلزم اجتماع العلتين المستقلتين على واحد او

باحداهما

١٩٠

باحداهما فيلزم الترجيح بلا مرجح او لا بهما وهو المطلوب وفيه نظر اذ للخصم
ان يمنع استقلال كل من القدرتين باحداث الحركة على الوجه الذي
وقع باجتماعهما غايته انها تستقل باحداث حركة ذلك الجسم
في الجملة الثاني انه لو كان مقدورا للعبد لجاز وقوعه بلا توسط
السبب كما في حق الباري الثالث ان السبب عندهم موجب للمسبب
عند عدم المانع فيلزم ان يكون الفعل المباشر مستقلا بايجاب
المتولد من غير تاثير القدرة فيه الرابع انه لو كان بقدرة العبد
لزم ان لا يوجد من غير تاثير القدرة فيه الخامس انه لو كان بقدرة
العبد لزم ان لا يوجد عند فناء قدرة العبد واللازم باطل فيما اذا
رمى الانسان سهما ومات قبل ان اصاب السهم حيا فجرح وافضى الى
زهوق روحه بعد شهور واعوام فهذه الجراحات والالام افعال
وجدت بعد ما صار الرامي عظاما رميما واعترض بانه يجوز ان
يشترط في تاثير القدرة الحادثة ما لا يشترط في القديمة وبان مبنى
كون المتولد بقدرة العبد تاثيرها في السبب الموجب له قال السعد
واعلم ان مذهب اصحابنا ان ما يقع مباينا لمحل القدرة الحادثة لا يكون
مقدورا لها اصلا وانها لا تتعلق الا بما يقوم بمحلها وان كان بخلق الله تعالى
اي كما مر فانظر في هذه الوجوه الاربعة على تقدير تمامها هل تفيد ذلك ام
تقتصر في بعضها على مجرد نفي مذهب الخصم وتمسك المعتزلة في كون
المتولد فعلا للعبد سواء تولد من فعله المباشر او فعله المتولد كحركة
الالة وحركة المتحرك بالالة بمثل ما ذكروا في مسئلة خلق الاعمال من
وقوعه على وفق القصد والداعية ومن حسن المدح والذم والامر والنهي
بل استحسان المدح والذم على الافعال المتولدة كالكتابة والصياغة
والبناء والكلام والرفع والحرث والقتل والحرب اظهر عند العقلاء من المدح
والذم على المباشرات لانها لا تظهر ظهور المتولدات وكذا الوقوع بحسب
الدواعي اظهر فيها لان اكثر الدواعي انما تكون الى المتولدات والجواب مثل ما مر
تتمة ما مر من اثبات المتولدات فعلا للعبد مذهب جمهور المعتزلة
وذهب النظام منهم الى انه لا فعل للعبد الا ما يوجد في محل قدرته
والباقي بطبع المحل ولكنه قال ان الارادة فعل العبد وما يحدث
بعدها انما هو بطبع المحل وذهب غيره منهم ايضا الى انه لا فعل
للعبد الا الفكر قالوا لو كان المتولد فعلنا لم يقع الا بحسب دواعينا
كالمباشر واللازم باطل لان كثيرا من ارباب الصناعات يتفقون
اعمالهم لعدم موافقتها دواعيهم واغراضهم وايضا لو كان فعلنا
لصح منا ان لا نفعله بعد وجود السبب لان شان القادر

صحة ان يفعل وان لا يفعل واللازم ظاهر البطلان كما في السهم المرسل من القوس
والجواب ان عدم الموافقة للغرض لمانع مثل الخطا في تهيئة الاسباب وعدم
التمكن من ترك الفعل لمانع مثل احداث السبب التام لا ينافي كونه فعل
الفاعل فان موافقة الغرض وتمكن القادر من الفعل والترك انما يكونان
عند وجود الاسباب وانتفا الموانع والله اعلم بالصواب الرابع تلخص
مما مر ان المذاهب في الافعال ثلاثة مذهب الجبرية المحضة ومبنى
مذهبهما اصلان احدهما انه لا بد لترجيح الفعل علي الترك من مرجح
ليس من العبد وثانيهما ان الفاعل المختار لا بد ان يكون عالما بتفاصيل
احوال افعاله وتفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبيد ومذهب
القدرية ومبنى مذهبهما ايضا اصلان احدهما ان العبد لو لم يكن
قادرا علي فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وثانيهما ان الافعال
واقعة علي وفق مقصودهم ودواعيهم ولا شك في تعارض الاحوال
كما ان الالزامات الخطابية ايضا من الجانبين كذلك فمن جانب
الجبرية ان القدرة علي الايجاد صفة كمال لا يليق بالعبد الذي هو
منبع النقصان ومن جانب القدرية ان افعال العباد تكون سفها
وعبثا فلا تليق بالمتعالي عن النقصان كما ان الدلايل السمعية
طافحة بما يشهد للمذهبين حتى قيل ان امة من الامم لم تكن
خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من
الجانبين حتى قيل ان وضع النرد علي الجبر ووضع الشطرنج علي
القدر ومذهب اهل السنة وهو اقوى المذاهب الثلاثة
بسبب ان القدح في قولنا لا يترجح الممكن الا بمرجح يوجب انسداد
باب اثبات الصانع وبسبب انه كما قال بعض ايمة الدين امر منصف
لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وبيان ذلك ان مبني المبادي
القريبة لافعال العباد علي قدرتهم واختيارهم والمبادي البعيدة
علي عجزهم واضطرارهم فان الانسان مضطر في صورة مختار كالقلم
في يد الكاتب والوتد في شق الحايط ومن كلام بعض العقلا قال
الحايط للوتد لم تشقني فقال سل من يدقني كما تقدم ايضا الخامس
القدرة الحادثة المقارنة للكسب غير موثرة فيه وتسمى ايضا في
اصطلاحهم استطاعة واختلف الناس فيها هل يجب مقارنتها
للفعل وهو مذهب اهل السنة واحتجوا علي ذلك بانها يخلقها الله
تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والالات
فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى فيه قدرة فعل الخير ان شا
وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى فيه قدرة فعل الشر ان

شا

شا فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير بقصده فعل الشر فيستحق الذم
والعقاب ولهذا ذم تعالى الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع
واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل
بالزمان لا سابقة عليه والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة
وقدرة عليه لما مر من امتناع بقا الاعراض واعترض بانا لو سلمنا
استحالة بقا الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب
الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة واجيب
بانا انما ندعي لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي
القدرة السابقة واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن
فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة
ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل
باول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان او لا يجب مقارنتها
له بل توجد قبله وهو مذهب المعتزلة واحتجوا علي ذلك
بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان
وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة
متحققة حينيذ لزم تكليف العاجز وهو باطل واجيب
بان لفظ الاستطاعة يطلق تارة علي العرض المقارن للفعل
الاختياري وتارة علي سلامة الاسباب والالات والجوارح
كما في قوله تعالى ولله علي الناس حج البيت من استطاع اليه
سبيلا وصحة التكليف انما تعتمد علي الاستطاعة بالمعنى
الثاني لا بالمعنى الاول وحينيذ فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة
بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز وان اريد بالمعنى
الثاني فلا نسلم لزومه لجواز ان تحصل قبل الفعل سلامة
الاسباب والالات وان لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل
واما ما اجيب به من ان القدرة صالحة للضدين عند ابي
حنيفة فلا يلزم تكليف العاجز حتى ان القدرة المصروفة
الي الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الي الايمان لا اختلاف
بينهما الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة
فالكافر قادر في حال الكفر علي الايمان المكلف به الا انه صرف
قدرته الي الكفر وضيع باختياره صرفها الي الايمان فاستحق
الذم والعقاب فلا ان فيه تسليما في كون القدرة قبل الفعل
لان القدرة علي الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة
فان اجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها

من حيث التعلق باحدها لا تكون الا معه حتى ما يلزم مقارنتها للفعل هي
القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة
به واما نفس القدرة مطلقا فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين
ورد بان هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليبنا محل على
ان الحق امتناع صلوح القدرة الحادثة للضدين لما انها عرض مقارنته
لاحدهما تمنعه من مقارنته للاخر والا لزم بقاوه وهو محال هذا في
القدرة الحادثة واما القدرة الازلية فهي صالحة للضدين
باتفاق واما اعتراض بعض المحققين على المعتزلة بانا لو فرضنا
بقا القدرة السابقة الى ان الفعل اما بتجدد الامثال واما
باستقامة بقا الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة
الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة
وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح ان للقدرة الاولى
بحالها لم تتغير ولم يحدث فيهما معنى مع استحالة البقا على الاعراض
وليت شعري لم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة
الاولى ممتنعا فقيه كما قال السعد نظر لان القايلين بكون
الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية
ولا يقولون بان كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه
بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث
القدرة مقرونة بجميع الشرايط ولانه يجوز ان يمتنع الفعل
في الحالة الاولى لانتفا شرط او وجود مانع ويجب في الثانية
لتمام الشرايط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالين على
السوا واما امتناع بقا الاعراض فمبني على مقدمات ضعيفة لانبات
وهي ان بقا الشي امر محقق زايد عليه وانه يمتنع قيام العرض
بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل فان قلت هل هذه القدرة
المبحوث عنها علة للفعل او شرط له قلت الجمهور على انها شرط
عادي لادا الفعل كما ان يبس الملاقي للنار شرط للاحراق عادة
وذهب صاحب التنصرة الى انها علة عادية لادا الفعل بمعنى
ان العادة الالهية اطردت بخلق الفعل مقارنا لها كما في خلق
الاحراق عند ملاقاة النار فان قلت لا شك انه لا دخل
للقدرة الحادثة عند اصحابنا في وجود الافعال الحقيقية لا يظهر
من حيث عدم التاثير فرق بين كونها شرطا وكونها علة قلت
اورده بعض المتاخرين واجاب بانه لعل صاحب التنصرة اراد انها
علة ظاهرية كالنار للاحراق والجمهور انها شرط ظاهري واذا

علمت

واذا علمت ان قدرتنا الحادثة المقارنة لافعالنا الاختيارية المكسوبة
لنا غير موثرة فيها **ف**الواجب عليك ان تعتقد ان الله تعالى لا يجب
عليه شي من لطف وعوض وجزا وثواب واخترام وفعل ما هو الاصلح
للعبد بل الله تعالى **ان يثيبنا** على طاعاتنا التي طلبها منا وجوبا
او ندبا او على طاعة اصلا **ف**ا ثابته تبارك وتعالى لنا على ذلك
ليست واجبة عليه تبارك وتعالى وانما تصدر عنه تعالى **بمحض**
الفضل اي من خالص فضله تعالى الخالص وهو العطا عن اختيار
لا عن ايجاب كما يقوله الحكما ولا عن وجوب كما تقوله المعتزلة **و** هي
لعطف الجمل مما بعدها على ما قبلها فالمعطوف جملتنا **ان يعذبنا** الله
مما نشر المكلفين تعذيبا دايما كما في عقاب الكفار او منقطعا كما في
عقاب عصاة الموحدين كان ذلك في الاخرة فقط كما مثلنا او في الدنيا
فقط كما في الحدود والتعازير او فيهما جميعا كتعذيب الكفار
بالقتل في الدنيا وفي الاخرة بالخلود في العذاب الاليم **ف**تعذيبه
تعالى ايا نا معاشر المكلفين ليس ظلما منه تعالى ولا جورا ولا واجبا
عليه تعالى ان يفعله وانما يصدر عنه **بمحض** اي خالص **العدل**
اي عدله تعالى الخالص وهو وضع الشي في محله من غير اعتراض على
الفاعل اذ هو نقيض الظلم الذي هو وضع الشي في غير محله مع الاعتراض
على الفاعل وذلك لما تقدم من وجوب مملوكية جميع الكاينات
له تعالى وقبضها عن مشيئه قدرته وارادته ولا شك ان من
جملتها الثواب والعقاب فوجب ان لا يكون لهما سبب عقلي وانما
الطاعة والمعصية المترتبان عليهما امارتان تخلوقتان
لله تعالى بلا واسطة معينة من العبد لانه نزعا على اختراع
سبحانه من ثواب وعقاب حتى لو عكس سبحانه دلالتهما او اثاب
وعاقب بهما بلا سبق امارة لكان ذلك منه تعالى حسنا ولم يعد
قبيحا لانه لا يسال عما يفعل الا ان الخلف في الوعد نقص لا يجوز ان
ينسب الى الله تعالى فيثيب المطيع البتة انجاز الوعد بخلاف الخلف
في الوعيد فانه تفضل وكرم يجوز اسناده اليه تعالى فيجوز ان لا يعاقب
العاصي على ما عرفت بيانه فيما سلف وقد اتفقنا على هذا معتزلة
البصرة وكثير من معتزلة بغداد ولوجوه اخر الاول منها النعمة
ما اشرنا اليه وسياتي التصريح به من انه لا يجب على الله تعالى
شي لا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية والثاني منها
ان طاعات العبد وان كثرت لا تفي بشكر بعض ما انعم الله به
عليه فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولو استحق العبد

بشكره الواجبه عوضا لاستحق الرب علي مايوليه من الثواب عوضا وكذا
العبد علي خدمته لسيده الذي يقوم بمؤنته وازاحة علله والولد
علي خدمته لابيه الذي يربيه وعلي مراعاته ويتوخي مرضاته
لايقال لايجوز ان تكون الطاعة شكرا للنعمة لان العقلا يستقبحون
الاحسان الي الغير لتكليفه الشكر ولان الشكر يتصور بدون
تكليف المشاق والمضار كشكر اهل الجنة فلا بد لتكليف المشاق
من غرض ليخرج عن العبث لانا نقول بعد تسليم قاعدة الحسن
والقبح العقليين ولزوم الغرض وقبح الاحسان الي الغير لتكليف
فوجوب الشكر علي الاحسان لايوجب الاحسان لاجله حتي يقبح
تركه وكون تكليف المشاق لغرض لايوجب كونه لغرض ولو سلم
فكفي بترتب التفضل عليه غرضا والثالث منها انه لو وجب الثواب
والعقاب بطريق الاستحقاق وترتب المسبب علي السبب لزم ان
يثاب من واظب طول عمره علي الطاعات وارتد في اخر الحياة وان
يعاقب من اصر دهرا علي كفره واخلص الايمان في اخر عمره ضرورة تحقق
الوجوب والاستحقاق واللازم باطل بالاتفاق لايقال يجوز ان
يكون موت المطيع علي الطاعة والعاصي علي المعصية شرطا في استحقاق
الثواب والعقاب علي ما هو قاعدة الموافاة لانا نقول لو كان كذلك
لم يتحقق الاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند تحقق العلة وانقضا
العلة عند تحقق الشرط وخالفنا في هذا الحكم جمهور المعتزلة
فقالوا انه تعالي يجب عليه ان يثيب المطيع وان يعاقب العاصي
فلاجل هذا زعموا انهم اهل العدل كما زعموا انهم اهل التوحيد
لنفيهم الصفات التي يتنزه عنه تعالي ولا شك انهم احق ان يوسموا
باهل الجور والشرك لما لا يخفي وتمسكوا بوجوه الاول ان الزام
المشاق من غير منفعة موفية تقابلها يكون ظلما والله تعالي
منزه عن الظلم وتلك المنفعة هي الثواب ثم ان الفعل لايجب
عقلا لاجل تحصيل المنفعة والا لوجبت النوافل وانما يجب لدفع
المضرة فلزم استحقاق العقاب بتركه ليحسن ايجابه ورد بعد
تسليم لزوم الغرض بانه يجوز ان يكون شكرا للنعم السابقة
او يكون الغرض امرا اخر كحصول الوعد بالمدح علي اداء الواجب
واحتمال المشاق في طاعة الخالق علي انه يجوز ان يكون ايجاب
الواجبات بناء علي ان لها وجه وجوب في نفسها وما يقال من انه
لو كان كذلك لوجب علي الله تعالي ان يجعلها شاقة علينا بان
يزيد في ثوابنا لان وجه الوجوب لايتوقف علي كونها شاقة

لو كان

كرد

كرد الوديعة وترك الظلم يجب سوا كان شاقا او لا فليس شي لجواز
ان يكون وجوبها لهذا الوجه ولان الوجوب وان لم يتوقف علي
كونها شاقة لكن لم يكن منافيا لذلك فيجوز ان تجعل شاقة لغرض
اخر الثاني انه لو لم يجب الثواب والعقاب لاقضي ذلك الي التواني
في الطاعات والاجترا علي المعاصي لان الطاعات مشاق
ومخالفة للهوي لاتميل اليها النفس لا لمعنى القطع بلذات
ومنافع تترتب عليها والمعاصي شهوات ومستلذات لاتنزجر
عنها النفس الا مع القطع بالالم ومضار تترتب عليها ورد بان
شمول الوعد والوعيد للكل وغلبة ظن الوفا وكثرة الاخبار والاثار
في ذلك كاف في الترغيب والترهيب ومجرد جواز الترك غير قادح
الثالث الايات والاحاديث الواردة في تحقيق الثواب والعقاب
يوم الجزا فلو لم يجب وجاز العدم لزم الخلف والكذب ورد بان
غايته الوقوع البتة وهو لايستلزم الوجوب علي الله تعالي هذا
والاستحقاق من العبد علي ما هو المدعي ههنا ولكن قد تقدم
جواز الخلف في الوعيد بان لايقع العذاب وحينئذ يقوي الاشكال
فتامل تتمة الاولي للمعتزلة فروع رتبوها علي استحقاق
الثواب والعقاب منها انهم بعد اتفاقهم علي ان العبد يستحق الثواب
والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح بشرط ان يكون
فعل الواجب لوجوبه كالواجب المعين او لوجهه وجوبه كالواجب المخير
وفعل المندوب لندبيته او لوجه ندبيته وفعل ضد القبيح
لكونه تركا للقبيح بان يفعل المباح لكونه تركا للحرام ويستحق العقاب
والذم بفعل القبيح اختلفوا في انه هل يستحق المدح والثواب
بالاخلال بالقبيح لكونه اخلالا به والذم والعقاب علي الاخلال بالواجب
فقال المتقدمون منهم لا بل انما يستحق المدح والثواب بفعل عند الاخلال
بالقبيح هو ترك القبيح والذم والعقاب علي فعل عند الاخلال بالواجب
هو ترك الواجب لان الاخلال عدمي لايصلح علة للاستحقاق الوجودي
ولان كل واحد يخل كل لحظة بما لايتناهي من القبائح وقال المتاخرون
كابي هاشم وابي الحسن وعبد الجبار نعم للنصوص الصريحة في تعليل العقاب
بعدم الاتيان بالواجب كقوله تعالي خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه الي
قوله انه كان لايؤمن بالله العظيم ولا يحض علي طعام المسكين وكقوله
تعالي ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين
ومنها انه يجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم
الضروري باستحقاقهما وقيل انه يحسن التفضل بالمنافع العظيمة

ابتداء فالزام المشاق والمضار لاجلها يكون عبثا بخلاف التعظيم فانه لا يحسن
التفضل به ابتداء من غير استحقاق كتعظيم البهائم والصبيان ومنها
انه يجب دوامهما اما العقاب فلان دوامه ازجر عن مقارفة الجرائم واما
الثواب فلكونه لطفا اذ يقرب المكلف الى الطاعة ويبعده عن المعصية
ولان التفضل بالمنافع الدائمة حسن اجماعا فلا يحسن التكليف للثواب
المنقطع الذي هو ادون حالا ومنها انه يجب خلوصهما عن الشوائب لكونه
ادخل في الترغيب والترهيب ولانه واجب في العوض مع كونه ادنى
حالا من الثواب لخلوه عن التعظيم فان قيل ثواب اهل الجنة يشوبه
تشوق كل ذي مرتبة الى ما فوقها ومشقة وجوب شكر النعم وترك
القبائح وعقاب اهل النار يشوبه ثواب ترك القبائح فيها اجيب
بان كل ذي مرتبة في الجنة يكون فرحا بما عنده لا يطلب الاعلى ويعتقد
ان شكره لذة وسرورا لا يحصى ويكون في شغل شاغل عن القبائح وذكرها
والتالم بتذكرها واهل النار لا يثابون لكونهم مضطرين الى ترك
القبائح ومنها اختلافهم في وقت استحقاق الثواب والعقاب
فعند البصرية حالة الطاعة والمعصية وعند البغدادية في الآخرة
وقيل في حال الاخترام وقيل وقت الفعل بشرط الموافاة وهو ان لا
تحبط الطاعة والمعصية الى الموت وليس لاحدهم تمسك يعول عليه
سوى ما قيل ان المدح والذم يثبتان حال الفعل فكذا الثواب
والعقاب لكونهما موجبين للفعل مثلهما وانما حسن تاخير نيل الثواب
الى دار الآخرة لمانع وهو لزوم الجمع بين المتنافيين فان من شرط
الثواب الخلوص عن شوب المشاق ومن لوازم التكليف الشوب بها
وتمسك الآخرون بالنصوص المقتضية لتاخيرها الى الآخرة وبانه يلزم
الجمع بين المتنافيين كما ذكر ولا خفاء انه لا ينافي ثبوت الاستحقاق
في دار التكليف والظاهر ان مراد الاولين ثبوت اصل الاستحقاق
ومراد الآخرين وجوب الاداء وقال بعضهم الحق ان التكليف لا يجامع
الجزاء للزوم المحال بخلاف البعض كتعظيم المومن ونصرته على الاعداء
وكالحد فانه يجامع التكليف ثم يجب تاخيره الى غير ذلك مما فصل
الثانية معنى الوجوب هنا عند المعتزلة الاستحقاق اللازم بمعنى انه
يقبح تركه ومعنى عدم الوجوب عندنا وكونه غير مستحق انه ليس حقا
لازما يقبح تركه واما الاستحقاق بمعنى ترتب العقاب على الترك
والثواب على الفعل فمنفي عنه تعالى بالاتفاق واما الاستحقاق
بمعنى ترتبهما على الافعال والتروك وملايمة اضافتهما اليها في مجاري
العقول والعادات مما لا نزاع فيه كيف وقد ورد بذلك الكتاب

والسنة

والسنة في مواضع لا تحصى واجمع المسلمون على ان كلا من فعل الواجب والمندوب
ينهض سببا للثواب ومن فعل الحرام وترك الواجب سببا للعقاب وبنوا
امر الترغيب في اكتساب الحسنات واجتناب السيئات على افادتهما
الثواب والعقاب الثالثة تنبيه في كلامه رمز وميل الى ما هو مذهب
الاشاعرة من ان افعال الله ليست معللة بالاغراض والمصالح
والغرض ما لاجله يصدر الفعل من الفاعل وهذا الحكم وان كانوا
يتفقون عليه الا انه يفهم من بعض ادلتهم عليه عموم السلب
ولزوم النفي بمعنى انه يمتنع ان يكون شيء من افعاله تعالى معللا
بالغرض ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم بمعنى ان ذلك
ليس بلازم في كل فعل بل نقل بعض المتاخرين عن ابن عقيل الحنبلي
ان الاشاعرة انما ينفون وجوب التعليل ولزومه فمن الاول
وجهان احدهما لو كان الباري تعالى فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته
مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا بد في الغرض من ان يكون وجوده
اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى الكمال لا يقال لعل الغرض يعود الى
الغير فلا تتم الملازمة لانا نقول حصول ذلك الغرض للغير لا بد
ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح لفعله ضرورة
وحينئذ الالزام وارد بمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه اصلح
للغير وثانيهما لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعل الباري تعالى
لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل وتوسطه
لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد كل
الممكنات اليه ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالغرضية
والتبعية من البعض لا يقال معنى استناد الكل اليه ابتداء انه
الموجد بالاستقلال للكل بمعنى لا ان يوجد ممكنا وذلك الممكن
يوجد ممكنا اخر على ما يراه الفلاسفة في العقل الاول والثاني
تمام العقول العشرة وهذا لا ينافي توقف حصول البعض على البعض
كالحركة على الجسم والوصول الى المنتهى على الحركة ونحو ذلك مما لا يحصى
لانا نقول الذي يصلح انه يكون غرضا لفعله وليس الا ايصال
اللذة الى العبد وهو مقدور له تعالى من غير شيء من الوسائط ورد
بعدم تسليم انحصار الغرض فيما ذكرنا ان ايصال بعض اللذات
قد لا يمكن الا بخلق وسائط كالاحساس ووجود ما يلتذ به ونحو
ذلك ومن الثاني وجهان ايضا احدهما انه لا بد من انتهاء السلسلة
الى ما يكون غرضا ولا يكون لغرض تفاديا عن التسلسل فلا يصلح القول
بلزوم الغرض وعمومه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار في النار لا يتعلق

فيه نفع لاحد و ذهب الماتريدية الي امتناع خلو فعله تعالي عن المصلحة
و لزومها في جميع افعاله غاية الامر انا لقصر عقولنا لم نطلع عليها في كل
افعاله و ذلك لا يوجب انتفاها في نفس الامر قال سعد الدين والحق ان تعليل
بعض الافعال سيما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود
والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة
بذلك كقوله تعالي وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وكقوله
تعالي من اجل ذلك كتبنا علي بني اسرايل الاية فلما قضي زيد منها وطرا
زوجناكها لكيلا يكون علي المومنين حرج الاية ولهذا كان القياس
حجة الا عند شرذمة لا يعتد بهم واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل ما
من افعاله عن غرض فمحل بحث انتهي ويلوح من كلام السيد ره بما
حاصله انه تعالي واجب الكمال في ذاته وصفاته لما تقرر من امتناع الخلف
المنفصل له تعالي وكماله في ذاته وصفاته يقتضي الكمال في فاعليته
وافعاله وكمالية افعاله يقتضي مصالح ترجع الي العباد فلا شي
خال عن الحكمة والمصلحة ولا سبيل للنقصان والاستكمال اليه تعالي
وهو المذهب الصحيح والحق الصريح الذي لا يشوبه شبهة ولا يحوم
حوله ريبة والايات والاحاديث محمولة علي الغايات ومن قال
بظاهرها فقد غفل عما تشهد به الانظار الصحيحة والافكار الدقيقة
او اراد اظهار ما يناسب افهام العامة علي مقتضي كلم الناس بما يفهمون
او علي قدر عقولهم انتهي وهو صريح مذهب الماتريدية فان قلت
فما تقول الماتريدية في الاحكام التعبدية قلت اما علي راي السعد
فلا اشكال واما علي راي السيد فهي مما لا يطلع علي حكمته من الاحكام
الشرعية فان قلت فهل الخلاف بين الماتريدية والاشاعرة حقيقي
قلت لا شك ان الفريقين متفقان علي نفي الغرضية كقيام الدليل
العقلي علي امتناعها وعلي جواز ترتيب الحكم والمصالح علي افعاله
تعالي وافعاله تترتب ثمرات علي تمثر وفوايد علي مفيد الا ان الماتريدية
يقولون بترتبها علي سبيل اللزوم وعدم جواز الانفكاك والاشعرية
يقولون به علي سبيل الجواز وعدم اللزوم فرقا لفعل الالهي الثابت
له حكمة مخصوصة يجوز عندهم ان تتبعه حكمة غيرها وان لا تتبعه
حكمة اصلا وبهذا الوجه يتقرر الخلاف فان قلت فيلزم على
مذهب الاشعرية جواز العبث في فعله تعالي وهو ممتنع عليه
بالاجماع قلت هو قوي بالاتجاه وحاول بعض المحققين دفعه
بان الاشاعرة وان جوزوا خلو الفعل عن حكمة الا انهم قصدوه
علي السماع بمعني انهم لا يحكمون علي فعل من افعاله تعالي بالخلو

عن الحكمة

١٩٥

عن الحكمة الا اذا ورد سمع بخلوه عنها والا فالاصل الحكمة واذا ورد بالخلو عنها
لا يلزم العبث كما صرح به الجلال الاسنوي وغيره وحكمته كما يوخذ من كلامه
ايضا انه انما يتصور في فعل من يستكمل بافعاله جلب نفع او دفع ضرر
وتحر عليه في التخلف لا لمصلحة وقد علمت وجوب تنزهه تعالي عن
هذا المعني فان قلت مذهب المعتزلة ايضا وجوب حوق المصلحة
لفعله تعالي وامتناع خلوه عنها فاي فرق بين مذهبهم ومذهب
الماتريدية قلت مبني مذهب الماتريدية علي ان الوجوب علي سبيل
التفضل والاحسان ومبني مذهب المعتزلة علي ان اللزوم علي سبيل
الايجاب بالذات وهو تشبث منهم باذيال الفلاسفة وان كانت
المعتزلة لا يقولون به الا انه سرى اليهم من اتفاق قواعدهم
مع الفلاسفة عن لوازمها فان قلت اي فرق بين الغرض وبين الفايدة
وهي المصلحة وبين الغاية قلت قال السيد السند اذا ترتب علي
فعل اثر فمن حيث انه ثمرة ذلك الفعل يسمي فايدة ومن حيث انه طرف
الفعل يسمي غاية فان كان سببا لاقدام الفاعل يسمي بالقياس الي
الفاعل غرضا فان لم يكن سببا للاقدام فغاية فقط وافعال الله
تعالي يترتب عليها حكم وفوايد لا تعد فذهب الاشاعرة والحكما الي
انها غايات ومنافع راجعة الي الخلق لا اغراض وعلة لفعله لما سلف
فان قلت فقد اجمع اهل السنة والمعتزلة علي انه تعالي لا يفعل
القبيح ولا يترك كما سيأتي التعرض له ان شا الله تعالي فما معنى
الاختلاف ههنا قلنا مقصد تفريغ النقل يكن عند الاشعرية
بمعني انه لا قبيح منه تعالي ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل
قبيح ولا ترك واجب وعند المعتزلة بمعني انما هو قبيح منه عقلا
يتركه وما هو واجب عليه عقلا يفعله بنا علي قاعدتهم في التحسين
والتقبيح الاتي بيانها ان شا الله تعالي قريبا وستسمع في التتمات
الاتية في مباحث التحسين والتقبيح تتمة تتعلق بالغرض
وبيان مذهب المعتزلة فيه وفي الثواب والعقاب ان شا الله تعالي
فعليك بتامل هذه المباحث ولعلك لا تجدها هكذا في غير هذا
المجموع ولله الحمد ونساله التوفيق والهداية ولما
قالت المعتزلة بوجوب الصلاح عليه تعالي للعباد متفقين علي
وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن في معلوم الله تعالي مما يومن
عنده المكلف ويطيع وانه فعل بكل احد غاية مقدوره من الاصلح
وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لامنوا جميعا والا لكان تركه
بخلا وسفها وان اختلفوا فيما يجب مراعاة الاصلح بالنسبة اليه

فذهب معتزلة بغداد الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده في الدين
والدنيا وذهب معتزلة البصرة الى انه يجب عليه ما هو اصلح لهم في الدين
فقط ثم المراد بالاصلح عند البغدادية الاوفق في الحكمة والتدبير
وعند البصرية الانفع ثم منهم من اعتبر الانفع في علم الله تعالى فاوجب
ما علم الله انه نفعه ومن هؤلاء الجبائي ومنهم من لم يعتبر ذلك فزعم ان من علم
الله منه الكفر على تقدير تكليفه اياه يجب تعريضه للثواب بان يبقيه
الى ان يبلغ عاقلا قادرا على اكتساب الخيرات وعلى هذا يلزم في مسئلة
الاطفال الثلاثة ترك الواجب فيمن مات صغيرا وعلى الاول يلزم تركه
فيمن كفر ومات كبيرا والبغدادية لم يلزمهم فيهما شيء لكن الالزام
عليهم في تخليد الفساق والكفار في النار اشد قبحا وشناعة
اشار الى رد قولهم جميعا بقوله **وقولهم** مبتدأ خبره زور اي المعتزلة
وان لم يتقدم لهم ذكر اعتمادا في علم مرجع الضمير على شهرة نسبة هذا
المذهب والتعبير بالقول للتعريض بان هذا المذهب ليس الا مجرد
اصوات وحروف صدرت عن محالها خالية عن التأمل المصحوب بالتوفيق
للصواب **ان** بالكسر لحكايتها بجملتها بالقول وبالفتح ان اريد بالقول
الجزم والاعتقاد على ما حرره بعض المتأخرين والاتم ان تحذف و ف
قام مقامه المضاف اليه والتقدير فعل **الصلاح** للعباد بمعنى الاصلح
لهم ولم يعبر به اقتصارا على ما هو المقطوع بنسبته اليهم اذ قد
اختلف تعبيرهم فمنهم من عبر بعبارة الاصلح ومنهم من عبر بالاصلح
على اني رايت في كلام بعض المتأخرين قال مرادهم بالصلاح ما ضده
فساد وبالاصلح ما ضده صالح الا انه دونه انتهى واقول اذا قالوا
بوجوب الاصلح اغناهم عن القول بوجوب الصلاح **واجب** على
التفصيل الذي وطانا به عنهم بمعنى ان تركه بخل وسفه يستحق به
الذم وفعله حكمة ومصلحة وعاقبة حميدة يستحق بها المدح **عليه**
متعلق بواجب وضميره لله تعالى متمسكين بما هو عمدتهم القصوى
من قياس الغائب على الشاهد الذي لا يشكل على غبي فضلا عن ذكي في
بطلانه حيث قالوا نحن بان الحكيم اذا امر بطاعته احدا وقدر على
ان يعطي المأمور ما يصل به الى الطاعة من غير تضرر به لذلك ثم لم
يفعل كان مذموما عند العقلاء معدودا في زمرة البخلاء وكذلك من
دعا عدوه الى الموالاة والرجوع الى الطاعة والمصافاة لا يجوز ان
يعامله من الغلظ واللين الا بما هو انجع في حصول المراد وادعى الى ترك
العناد وايضا من اتخذ ضيافة لرجل واستيقن عن حضوره وعلم
انه لو تلقاه ببشر وطلاقة وجه لدخل واكل والا فلا فالواجب

عليه

عليه عقلا البشر والطلاقة والملاطفة لا اضدادها قلنا قولكم
بوجوب الصلاح عليه تعالى لما ذكرتم **زور** مزين الظاهر فاسد الباطن
صادر عن قصور نظر في المعارف الالهية واللطائف الخفية الربانية
ومن غلط في صفات الواجب الحق وافعال الغني المطلق فانا بعد
تسليم الحسن والقبح العقليين وتسليم استلزام الامر للارادة
المبني عليهما ما ذكرتم نقول انما يتم في حكيم يحتاج الى طاعة الاولياء
ورجوع الاعداء ويتقوى بكثرة الاعوان والانصار ويتعظم لديه
الاقدار ويكون للشيء بالنسبة اليه شرف ومقدار فان قيل لا شك
ان عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف كما هو صفته تعالى يجب
الفعل قلنا ممنوع ولئن سلمناه فذلك انما هو وجوب عن الفاعل
بمعنى اللزوم عند تمام العلة والكلام في الوجوب عليه بمعنى استحقاق
الذم على الترك والمدح على الفعل وليس احد الامرين من الاخرين وتمسك
اصحابنا على عدم وجوب الاصلح عليه تعالى بوجوه الاول لو وجب
عليه تعالى الاصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا
بالفقر وفي الاخرة بانواع العذاب سيما المبتلى بالاسقام والالام
والمحن والآفات الثاني يلزم على ما ذكرتم من الامثلة ان يجب
على كل احد ما هو لعبيده ولنفسه فان دفع بان المكلف يتضرر
بذلك ويلحقه الكد والتعب اجيب بانه يلزم حينئذ انه لا يجب
على المكلف شيء مما فيه كد وتعب فان قيل انما وجب عليه ما فيه ذلك
لانه يترتب عليه ثواب يربي عليه فيحسن وجوبه عليه لذلك
قلنا فليكن الاصلح لعبيده ولنفسه كذلك الثالث يلزم ان
يكون الاصلح للكافر الخلود في النار اذ لو كان الخروج او عدم
الدخول اصلح لفعله ضرورة انكم زعمتم انه فعل بكل احد غاية
مقدوره من الاصلح فان قيل لهم ان يلتزموه بناء على انه تعالى علم
منهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه قلنا لا خفاء في ان الاماتة او قطع
العذاب ثم سلب العقول اصلح وايضا اذا كان تكليف من علم انه يكفر
اصلح مع انه يتجشم راحة الرابع يلزم ان لا يستوجب الله تعالى
على فعل شكرا لكونه مؤديا للواجب كمن يؤدي وديعة ودينا لازما
الخامس قدرة الله تعالى غير متناهية فاي قدر يضبطونه
في الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيجب لا الى حد فان قيل ربما يصير
ضم المزيد اليه مفسدة كما ان ضم النافع يصير مضرة فيما اذا زاد
من الدواء على القدر الذي فيه الشفاء اجيب بانه لا يعقل ان
يكون الصلاح فسادا وتقدير قدر من الدواء للشفاء انما هو

وحصول الشفا في القدر الزايد جاز ولو سلم فالنفع يتقدر والزيادة صح

بطريق جري العادة من الله تعالى فانه النافع والضار لا الدوا حتى لو غير
العادة في الدوا ليس من ضم النفع الى النفع بل من ضم ما ليس بنافع مثلا
النافع في الحمى قدر من المبرد يقاوم الحرارة الغالبة فاذا زيد عليه قدر
فليس بنفع لان عمله ليس في دفع تلك الحرارة التي هي المرض بل في اثبات
تزيل الصحة والاعتدال بخلاف الصلاح في الدين فانه لا يتقدر بقدر
ولا ينتهي الى حد وكل صلاح ضم الى صلاح يكون اصلح فان قيل
مقدور الاصلح لا تتناهى قدرة الله تعالى بل لما علم ان المزيد عليه يصير
سببا للطغيان اجيب بانكم لا تعتبرون ذلك في وجوب الاصلح جانبه المعلوم
حيث تزعمون ان من علم الله تعالى انه لو كلفه طغى وعصى واستكبر
وكفر يجب على الله تعريضه للثواب مع علمه انه لا يدركه بل يقع في العقاب
وانه لو اخترمه قبل كمال العقل خلص تخيلا السادس يلزم ان تكون اماتة
الانبيا والاوليا المرشدين بعيدهم حيث وتبقية ابليس وذريته المضلين
الى يوم الدين اصلح بعباده وكفى بهذا قطاعة السابع من علم الله
تعالى منه الكفر والعصيان او الارتداد بعد الاسلام فلا خفا في ان الاماتة
او سلب العقل اصلح له ولم يفعل فان قيل بل الاصلح له التكليف والتعريض
للنعيم الدايم لكونه اعلى المنزلتين قلنا فلم لم يفعل ذلك بمن مات
طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعريض لاعلى المنزلتين اصلح له ولهذه
النكتة الزم الاشعري الجبايي ورجع عن مذهبه حيث قال له
ما تقول في ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعا متقيا والاخر
عاصيا غير منقاد لهما والثالث صغيرا فقال ان الاول يثاب بالجنة
والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري
فان قال الثالث يا رب لم امتني صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاومن
بك واطيعك فادخل الجنة ماذا يقول الرب فقال يقول الرب اني كنت
اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك
ان تموت صغيرا قال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم تمتني صغيرا
كي لا اعصي فلا ادخل النار ماذا يقول الرب فبهت الجبايي وترك
الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال مذهب المعتزلة
واثبات ما وردت به السنة ومضى عليه الجماعة فان قيل علم من الطفل
انه ان عاش ضل فاضل غيره فاماته لمصلحة الغير فكيف لم يمت فرعون
وهامان ومن ذكر وزادنه وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا وكيف
لم يكن منع الاصلح عمن لا حاجة له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما
الثامن اجمع الانبيا والاوليا وجميع العقلا على الدعا لدفع البلا وكشف
الباسا والضرا فعندكم يكون ذلك سوالا من الله تعالى ان يغير الاصلح

ويمنع



ويمنع الواجب وهو ظلم التاسع انه اعطى ابا جهل لعنه الله غاية مقدوره من
المصالح والالطاف فقد سوى بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين ابي
جهل لعنه الله في الانعام والاحسان ورجع فضل النبي صلى الله عليه
وسلم الى محض اختياره من غير امتنان وانه منع ابا جهل بعض الالطاف
فقد ترك الواجب ولزم السفه والظلم على ما هو اصلكم الفاسد العاشر
لو وجب الاصلح لما بقي للتفضل مجال ولم يكن لله تعالى خيرة في الانعام
والافضال وهو باطل لقوله تعالى وربك يخلق ما يشا ويختار يختص
برحمته من يشا يوتي الحكمة من يشا ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم
وال عمران على العالمين ولعمري ان مفاسد هذا الاصل اظهر من ان تخفى
واكثر من ان تحصى ولو وجب على الله الاصلح للعباد لما ضل المعتزلة
طريق الرشاد ولما قال المعتزلة بوجوب اشيا على الله تعالى
منها الصلاح ومنها الجزا وهو الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية
ومنها اللطف وهو عندهم فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن
المعصية لا الى حد الالجا ويسمى اللطف المقرب او يحصل الطاعة فيه
ويسمى اللطف المحصل وذلك كالارزاق والاجال والقوى والالات
واكمال العقل ونصب الادلة وما اشبه ذلك ومنها الاخترام وهو
اماتة الله تعالى المومن المعصوم او التايب قبل اجله اذا علم منه انه ان
ابقاه حيا كفر او فسق ومنها العوض وهو عندهم نفع خال عن التعظيم
يستحق في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام والالام
وما يجري مجرى ذلك فيخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم
في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق
وتقدم الكلام على الاولين وكان التعرض للثلاثة الباقية يستدعي
تفصيله بسطا تاما اشار لرد قولهم اجمالا بقوله ولا ثانية
عليه تعالى لخلقه شي واجب من فعل وترك لما مر من ان افعاله تعالى
كلها جايزة لا يجب منها شي عقلا ولا يستحيل والا لانقلب الممكن
واجبا او مستحيلا ولا يخفى بطلانه ولانه تعالى فاعل بالاختيار لا
بالايجاب والطبيعة وقد سبق برهان ذلك فلو وجب عليه فعل
او ترك لما كان مختارا فيه اذ المختار هو الذي يتاتى منه الفعل
والترك ولان الموجب حقيقة تعالى ان كان قديما لزم قدم الفعل
وقد سبق وجوب الحدوث لكل ما سواه جل وعز وان كان
حادثا لزم اتصاف ذاته تعالى بالحوادث وقد سبق استحالته
عليه ولان الوجوب حكم والحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على
الشارع فلا يجب عليه شي ولانه لو وجب عليه شي فان لم يستوجب
الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه

الذم كان الباري تعالى ناقصا لذاته مستكملا بفعله فانه حينئذ يخلص
بفعله من الذمة وهو محال فان قلت فما يعنون بالوجوب عليه تعالى
وما الذي تمسكوا به في وجوب هذه الامور عليه تعالى قلت امثال
الوجوب عليه تعالى فمنهم من فسره بالابدان يفعله لقيام الداعي
وانتفا الصارف ومنهم من فسره بالا لتركه مدخل في استحقاق
الذم ومدار التفسيرين على التحسين العقلي وسيأتي ابطاله ان
شا الله تعالى واما مستندهم وما تمسكوا به في وجوب هذه الامور
فقد علمت منه في مبحثي الثواب والاصلح ما يتعلق
بهما واما اللطف فقد استدلوا على وجوبه عليه تعالى بوجوه
الاول انه تعالى مريد للطاعة فلو جاز منع ما يحصلها او يقرب منها
لكان غير مريد لها وهو تناقض ورد بمنع الملازمة ومنع ان كل مامور
به مراد الثاني ان منع اللطف نقض لغرضه الذي هو الاتيان
بالمامور ونقض الغرض قبيح يجب تركه ورد بمنع المقدمتين لجواز
ان لا يكون الاتيان بالمامور به مرادا وغرضا ويتعلق بنقضه حكم
ومصالح الثالث ان منع اللطف تحصيل للمعصية او تقريب منها وكلاهما
قبيح يجب تركه ورد بالمنع فان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل
المعصية وكذا التقريب على انا لا نسلم ان ايجاد القبيح وخلقه
قبيح وقد سلف الرابع ان الواجب لا يتم الا بما يحصله او يقرب منه
فيكون واجبا ورد بعد تسليم القاعدة بان ذلك وجوب على المكلف
بشرط كونه مقدورا له فلا يكون مما نحن فيه تتمة
عورضت وجوههم القبيحة بوجوه حسان اولها ان اللطف لو وجب
عليه تعالى لما بقي كافر ولا فاسق لان من الالطاف عندهم ما هو
محصل ومن قواعدهم ان اقصى اللطف واجب فان اجيبوا بان اللطف
متفاوت بالنسبة الى المكلفين وليس كل ما هو لطف في ايمان زيد
وطاعته يكون لطفا في ايمان عمرو وطاعته فليس في معلوم الله تعالى
ما هو لطف في حق الكل حتى يتحصل ايمانهم رد بان النصوص دلت دلالة
قطعية على ان ليس لانتفا الايمان والطاعة سبب الا انتفا مشيئة
تعالى ولو شا ربك ما فعلوه ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها ولو شا
ربك لامن من في الارض كلهم جميعا ولو شا ربك لجعل الناس امة واحدة
سيقول الذين اشركوا لو شا الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا
من شي كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا باسنا قل هل عندكم
من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون
قل فلله الحجة البالغة فلو شا لهداكم اجمعين وحمل المشيئة على

مشيئة



مشيئة القسر والالجا اجبارا واما تمسكهم بالاية الاخيرة على انه لا مدخلية
للمشيئة في الامور حيث دلت على ان دعوى تعلقها به تكذيب بقوله
كذلك كذب الذين من قبلهم هذيان وهوس وخوض في دارج ليس فيه
نفس اذ الاية لا تدل على ان تعلق الامور بمشيئة الله تعالى كذب بل على ان
قول الكفرة لو شا الله ما اشركنا ولا اباؤنا عناد منهم وتكذيب لله
ورسوله بين مشيئته ورضاه وامره كما هو ديدنهم في ملابسة المقبحات
على ما يشهد به قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها
اباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله
ما لا تعلمون وثانيها لو وجب لما اخبر الله تعالى بسعادة البعض وشقاوة
البعض بحيث لا يطيع البتة لان ذلك اقناط واغرا على المعصية
وهو قبيح ولو في حق من علم الله تعالى انه يجري عليه اللطف وثالثها
لو وجب لكان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يامر بالمعروف ويدعو
الى الحق وعلى وجه الارض خليفة ينصف المظلوم وينتصف من الظالم
وبالجملة فهذا الاصل غنية عن البيان وتشاهدنا بان دعوى
وجوبه من محض الهذيان واما الاخترام فلم يذهب الى وجوبه الا بعض
منهم زعم ان الباري تعالى اذا علم من المعصوم او التائب انه ان ابقاه
حيا يكفر او يفسق وجب عليه اخترامه متمسكا بان في تركه اخترامه
تفويتا للغرض بعد حصوله وهو قبيح يجب تركه والاكثرون
منهم قائلون بما نقول به من انه لا يجب عليه تعالى ذلك لان تفويت
الغرض انما هو بفعل العبد وهو المعصية لا بالتبقية ولانه لم
يخترم من كفر بعد الايمان وعصى بعد الطاعة ولم يخترم ابليس مع ما
روي انه عبد الله تعالى عشرين الف سنة ثم كفر والقول بان
تلك العبادة كانت مع النفاق بعيد جدا ولا سند لا له بقوله
تعالى وكان من الكافرين ضعيف لقول المفسرين انه بمعنى صار او كان
من جنس كفرة الجن وشياطينهم او كان في علم الله تعالى ممن يكفر واما
اذا علم من المؤمن انه يكفر او يفسق ثم يتوب او من الكافر والفاسق
انه يزداد كفرا وعصيانا ولا يتوب فلا يجب الاخترام كما لا يجب
تبقية المؤمن اذا علم منه زيادة الطاعة ولا تبقية الطفل
اذا علم منه انه لو كلف لامن واما العوض فقد تمسكوا على
وجوبه على الاطلاق بان تركه قبيح لكونه ظلما فيجب فعله
وجوابه اما اولا فبانه مبني على القبح والحسن العقليين واما
ثانيا فلما مر من قيام الدليل على امتناع وجوب شي عليه تعالى قالوا
ويستحق على الله تعالى بانزال الالام على العبد وتفويت المنافع

عليه لمصلحة الغير كالزكاة وبانزاله الغموم التي لا تستند الى جهل مركبه لانه
من العبد وبامر العباد بالمضار كالذبح لمثل الهدي والنذر وباحتنا بابها
كالصيد او تمكينه غير العاقل كالوحوش والسباع من غير اضرار العباد
لا بمثل الم الاحتراق حين القى صبي في النار والم القتل بشهادة الزور
لان الاول مما وجب طبعا بخلق الله تعالى فيهما ذلك بطريق جري العادة
فالعوض على الملقي والثاني مما وجب شرعا بفعل الشهود فعليهم العوض
واما في تمكين الظالم من الظلم فالعوض على الله تعالى فان الانتصاف
واجب عليه فلو ان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله اعواضه
الموازية لظلم الظالم على الاوقات المتنابية على وجه لا يتبين انقطاعها
كي لا يتالم به او يتفضل الله عليه بمثل تلك الاعواض عقيب انقطاعها
فلا يتالم به وان كان من اهل النار اسقط الله تعالى باعواضه جزا من
عقابه بحيث لا يظهر لها التخفيف وذلك بان يفرق القدر المسقط على
الاوقات المتتالية كي لا ينقطع المه تتمة الظلم الذي قالوا
بوجوب عوضيته على الله تعالى فسروه بضرر غير مستحق لا يشتمل
على جلب نفع او دفع ضرر معلوم او مظنون ولا يكون دفعا عن نفسه
ولا مفعولا بطريق جري العادة فخرج العقاب ومشقة السفر والحجامة
ودفع الصايل واحراق الله تعالى الصبي الملقى في النار فان الايلام اذا
كان مستحقا او مشتملا على نفع او دفع ضرر او عاديا لا يكون ظلما بل
يكون حسنا يجوز صدوره عن الله تعالى من غير عوض عليه وستسمع
لهم فروعا مبنية على هذا الاصل فان قلت كيف يصح نفي وجوب
شي عليه تعالى على الاطلاق وهو اذا وعد بشي وجب حصوله كما مر
قلت وجوب حصوله عبارة عن امتناع الكذب في خبره تعالى
لا بالمعنى الذي اراده المعتزلة كما هو المراد من النفي تذنيبه على
فساد قول المعتزلة بوجوب الاصلح عليه تعالى بقوله على طريق
الانكار والتوبيخ اعميت ابصارهم وبصايرهم حتى انهم لم يروا
بان يشاهدوا او يدركوا ايلامه تعالى الاطفالا جمع طفل وهو من لم
يبلغ الحلم بايصال ما اليهم من مشاق الامراض والاسقام ومرارات
معالجة نزع ارواحهم مما لم يتثبت له صنادية ابطال الرجال ولا شوامخ
الجبال مع انه لا جريمة لهم ولا تكليف عليهم ودعوى رجوع منافعه
ذلك الى تكثير ثواب ابويهم او من له بهم علاقة ولو اجنبيا مردودة
اما اولا فلقدرته تعالى على ذلك التكثير بطريق اخرى غير هذه
واما ثانيا فلاستلزامه للايلام بدون الرضى لمنفعة الغير وهو
وان قال به الصيمري والجمهور كما سيأتي تفصيله غير معقول

حسنة بل هو تحقق القبح خصوصا مع القدرة على نفع الغير بدونه والضمير
في قوله وشبهها للاطفال وذلك كايلام الدواب والاطفال والفقير
المبتلى المعذب في الدنيا بالفقر والهموم وفي الآخرة بخلود اليم العذاب
والغموم فان قلت الالزام بمثل ما ذكرتم انما يتوجه على معتزلة
بغداد القايلين بوجوب ما هو اصلح للعباد في الدنيا والدين لا على معتزلة
البصرة القايلين بوجوب ما هو الاصلح في الدين فقط قلت بل يتوجه
على الفريقين اذ ربما كان في ايلامهم موتهم وهو تفويت للطاعة عليهم
ودعوى انه ربما علم في موتهم صلاحا لهم لئلا يكفروا امرجوا بها علي تما
متحملة في ايمانهم وقوله تحاذر المحلا اي عقاب الله الحال بهم على ضلالهم
وهو بمعنى المحالة والمكايدة من محل بفلان اذا كاده وعرضه للهلاك
والمعنى تحاذر كيدهم وارادتهم بما ذهبوا اليه لضلال الخلق وتفويضهم
للهلاك او بمعنى التحيل ومنه تمحل اذا تكلف استعمال الحيلة والمعنى
تحاذر تحيلهم الذي تكلفوه لقصد اضلال الناس او بمعنى القوة
من محل اذا قوي او بمعنى التحول والمعنى تحاذر قوتهم على الباطل
وتحولهم عن الحق واستعمالهم الجدال والمشاغبة لما استحلوه
والباطل زخرفوه فان حجتهم به باطلة وطريقهم الى الحق غير واصلة
تكملة مستغنى عنها انتهى خاتمة للمعتزلة في بحث الالام
والاعواض فروع واختلافات لا باس بذكر بعضها منها ان الالم
ان كان جزا السيئة فهي عقوبة لا عوض عليها واذا لم تكن جزا السيئة
فان كان من الله تعالى وان لم ينفع وجب العوض عليه وان كان
من مكلف فان كان له حسنات اخذ الله من حسناته واعطاها المولم
عوضا لايلامه وان لم تكن له حسنات فعلى الله العوض من عنده حيث
مكن الظالم ولم يصرفه عن الايلام فالواجب قبل الوقوع اما الصرف واما
التزام العوض وان كان من غير عاقل كالاطفال والوحوش والسباع
فان كان ملجا اليه بسبب من الله تعالى كجوع او خوف ونحوهما فالعوض
على الله تعالى والا فعلى المولم عند عبد الجبار وعلى الله تعالى عند
ابي علي لان التمكين وعدم المنع بعلم او نهي اغرا على ايصال تلك
المضار فاخذ العوض منها يكون ظلما بمنزلة من القى طعاما الى كلب
فاكله ثم اخذ يضربه بدل عبد الجبار بما ورد في الحديث من انه
ياخذ للجما من القرنا وما ثبت في الشرع من وجوب منعها عن تلك
المضار واجيب بان الحديث خبر واحد في مقابلة القطعي انه
لا يدل على كيفية الانتصاف فلعلها تكون بابقاء العوض من غير
واما التكليف فانما هو بحفظ المواشي عن السباع والاولاد عن

الضباع حتى لا يجب منع الهرة عن اكل الحشرات والعصافير بل نه يجرم لكونه منعا
للرزق عنها اللهم اذا لم قلب العاقل بالافتراس فيجب المنع دفعا
لمضرره ومنها ان الايلام بامر الله تعالى كما في استعمال البهايم او باباحتها
كما في ذبحها او بتمكينه مع تاخير الانتصاف الى دار الجزا كما في المظلوم عوضه
الله تعالى لتعاليه عن الظلم ومنها انه اذا استوى لذة والم في كونهما لطفا
فالجمهور على انه تتعين اللذة ويقبح الالم لانه انما يحسن اذا تعين طريقا
للعوض واللطف وقال ابو هاشم بل يتخير بينهما كما بين المتفقين لان
الايلام لكونه عوضا ولطفا فقد خرج عن كونه عبثا وظلما ومنها ان العوض
يستحق دايما عند ابي علي كالثواب اذ لو انقطع لاغتم بانقطاعه فيتنغص
عوض اخر وهلم جرا وينقطع عند ابي هاشم اذ لو شرط الدوام لاحسن
بدونه واللازم باطل لان العقلا قد يستحسنون الالام لمنافع منقطعة
ومنها انهم اختلفوا في انه هل يشترط عند ايفا العوض علم العوض بانه
حقه كالثواب ام لا بنا على ان الغرض منه مجرد اللذة والمنفعة
وفي الثواب يعتبر التعظيم فلا يثبت بدون علمه بذلك ومنها انه هل
يجوز التفضل بتضاعف المظلوم عن الظالم بنا على ان حقه في الاعواض
المقابلة بالمضار وقد وصلت ام لا بنا على انه حقه في الاعواض
الواجبة ولم تصل وانه لو جاز التفضل بعوضه لجاز ترك الانتصاف
من الظالم وهو باطل ومنها ان العوض الواجب على الله تعالى لا يصح
اسقاطه اذ لا نفع فيه لاحد لكن يصح نقله الى الغير تفضلا بخلاف
الثواب فانه لكونه جهة تعظيم لا تقبل ذلك واما الواجب على العبد
فعند عبد الجبار لا يصح اسقاطه كهبة المجهول وقيل يصح لما فيه
بالجاني والجهالة لا تمنع صحة الاسقاط كما في الابرا وكذا يصح نقله
الى الغير بان يهب عوضه من غيره لكن تشبهه للجهالة في ذلك
تناكره ومنها اختلافهم في ان العوض هل يجب ان يكون في الاخرة　بان
وهل يحبط بالذنوب اعتبارا بالثواب او يجوز في الدنيا ولا يحبط
اصلا لعدم الدليل على التفيض وفي انه هل يجوز التفضل بمثل الاعواض
ابتدا من غير سبق الم اولا وعلى تقدير الجواز هل يجوز الالام ويحسن
لمجرد العوض كما هو راي ابي علي ان للعوض اللازم المستحق
مزية على المتفضل به غير لزوم واستحقاق ام لا بد مع ذلك من
ان يكون انطافا للمولم في الزجر عن القبيح ولغيره بحسب الاتعاظ　ان
والاعتبار كما هو راي الصيمري بل لا من كلا الامرين كما هو راي ابي　ام لا
هاشم بنا على انه لما جاز مثل العوض ابتدا كان الايلام لمجرد العوض
عبثا خارجا عن الحكمة ومايقال ان للمستحق اللازم مزية على المتفضل

به

به الغير اللازم فانما هو في حق من يوثق من تفضله فان قيل هل يجوز عندهم
ايلام الغير لمنفعة بدون رضاه قلنا اذا كانت منفعة عظيمة موثقة
يتفق العقلا على ايثار ذلك الالم لاجلها فان قيل فيلزم جواز ذلك
للعبد ايضا اجيب بالتزامه او بالفرق فان الله تعالى عالم بالتمكن
من التعويض بخلاف العبد واما الايلام بدون الرضى لمنفعة الغير على
ما يراه الصيمري في ايلام زيد لاعتبار عمرو وجمهور المعتزلة
في ذبح الحيوانات واستعمالها لمنافع العباد فلا يعقل حسنه لالتزام
اعواض تزيد عليها ثم اضطربوا في انها تكون في الدنيا ام في الاخرة
وفي ان البهايم هل تدخل الجنة ويخلق فيها العقل والعلم بان ذلك
عوض ام لا وفي ان عاقبة امرها ماذا وفي بعض التفاسير ان قول
الكافر يا ليتني كنت ترابا يكون حين يوصل الله تعالى الى البهايم
اعواضها ثم يجعلها ترابا واما اعواض الكفار والفساق فقيل في
الدنيا وقيل في النار بتخفيف العذاب بحيث لا يحس على ما مر فان
قلت فما بالك تعرضت لهذه الفروع قلت لينبه الامة ويتحذر من
ان يذهب احد اليها ولئلا يوجد من يقول بها مع تطوير الصلحا
ويحسن الظن به ويقبل منه ولغير ذلك مما لا يخفى على المتامل في
المقاصد الحسنة ولما قالت المعتزلة بان الله تعالى يمتنع ارادة
الشرور والقبايح وزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع
لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق
حتى ان اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده وبنوا على ذلك
اصلهم الفاسد من الحسن والقبح العقليين اشار الى رد قولهم
بالمبني والمبني عليه جميعا بقوله **وجايز** عقلا عند اهل الحق **عليه**
تعالى **خلق** اي ارادة ايجاد **الشر** باجرايه على ايدي العباد
وهو ما يعبرون عنه بالقبيح وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل
والعقاب في الاجل **و** ارادة خلق **الخير** كذلك وهو ما يعبرون عنه
بالحسن وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الاجل قال
السعد والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب
ليشمل المباح وهذا واقع عندنا برضاه تعالى وامره ومحبته اي ترك
الاعتراض على فاعله والاول بخلافه لما على فاعله من الاعتراض
قال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر ان الله لا يامر بالفحشا وكلاهما
واقع بارادته تعالى لما تقرر من ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل
كاين غير متعلقة بما ليس بكاين على ما اشتهر من السلف وروي
مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم ان ما شا الله كان وما لم يشا

لم يكن لكن منهم من منع التفصيل بان يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق
كما في الخلق يقال انه خالق الكل ولا يقال خالق القاذورات والقردة
والخنازير ويلزم على ما ذهب اليه المعتزلة ان اكثر ما يقع في ملكه
تعالى غير مراد له والظاهر انه لا يبصر على ذلك ويشبه قرية من عباده
فضلا عن ولي كل وال ومن هو الكبير المتعال حكي انه دخل القاضي
عبد الجبار دار الصاحب ابن عباد فراي الاستاد ابا اسحق الاسفرايني
فقال على الفور سبحان من تنزه عن الفحشا فقال الاستاد على
الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشا فالتفت اليه عبد
الجبار وعرف انه فهم مراده وقال افيريد ربنا ان يعصي فقال له
الاستاد ايعصي ربنا قهرا فقال له عبد الجبار ارايت ان منعني
الهدى وقضى علي بالردى احسن الي ام اسا فقال له الاستاد ان
كان منعك ما هو لك فقد اسا وان كان منعك ما هو له فالله
يختص برحمته من يشا فانصرف الحاضرون وهم يقولون والله
ليس عن هذا جواب واما التفصي عن ذلك بانه اراد من العباد
الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة ولا
مغلوبية لعدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم
داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا ليس بشي لانه
لم يقع هذا المراد وتمت مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا
نقيصة ومغلوبية يدل لنا عموم ارادته تعالى للكائنات انه تعالى
خالق لها بقدرته عن غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة
هي الصفة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك وعلى عدم ارادته
لما ليس بكاين انه علم عدم وقوعه فعلم استحالته لاستحالة
انقلاب علمه جهلا والعالم باستحالة الشي لا يريده البتة واعترض
بان خلاف المعلوم مقدور في نفسه والمقدور اذا كان متعلق
المصلحة يجوز ان يكون مرادا وان علم انه لا يقع البتة وبان من
اخبره النبي الصادق بان فلانا يقتل البتة يعلم ذلك قطعا مع
انه لا يريد قتله بل حياته والجواب ان هذا بمعنى الارادة
فانها الصفة التي شانها التخصيص والترجيح واما الايات
والاحاديث في هذا الباب فاظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى
ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل
شي قبلا ما كانوا ليومنوا الا ان يشا الله فمن يرد الله ان يهديه
يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا
حرجا ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد

ان يغويكم

ان يغويكم ولو شا الله لجمعهم على الهدى ولو شا لهداكم اجمعين اولئك
الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم انما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة
الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون انك لا تهدي من احببت
ولكن الله يهدي من يشا والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من
يشا الى صراط مستقيم وللمعتزلة فيها تاويلات وتعسفات
باردة يتعجب منها الناظر ويتحقق انهم يحجون ويحرفونها
يحرفون ولظهور الحقية هذه المسيلة تكاد عامتهم يعترفون
على السنتهم ان ما لم يشا الله لا يكون ثم العمدة القصوى لهم في
الجواب عن اكثر الايات حمل المشية على مشية القسر والالجا وحين
يسالوا عن معناها تحيروا فقال العلاف معناها خلق الايمان
والهداية فيهم بلا اختيار منهم ورد بان المومن حينيذ يكون هو
الله تعالى لا العبد على ما زعمتم في الزامنا حين قلنا بان الخالق
هو الله تعالى مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا فكيف يدون ذلك
وقال الجبائي معناها العلم الضروري بصحة الايمان واتيانه الدلايل
المثبتة لذلك العلم الضروري ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام
فيه على ان في بعض الايات دلالة على انهم لو راوا كل اية ودليل لا يومنون
البتة وقال ابنه ابو هاشم معناها ان خلق لهم العلم بانهم لو لم
يومنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار
يعلمون كذلك وكذا ابليس ولا يومنون على ان قوله تعالى ولو شينا
لاتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملان جهنم من الجنة
والناس اجمعين يشهد بفساد تاويلاتهم لدلالته على انه انما لم
يهد الكل لسبق الحكم بملي جهنم من الجنة والناس اجمعين ولا خفا
في ان الايمان والهداية بطريق الجبر لا يخرجهم عن استحقاق
جهنم سيما عند المعتزلة قان قلت ما شبهة المعتزلة فيما ذهبوا
اليه قلت تمسكوا عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح قبيحة
والله تعالى منزه عن القبايح ورد بانه لا قبح منه غايته ان الامر انه
يخفي علينا وجه حسنه الثاني ان العقاب على ما اراده ظلم وهو
تعالى منزه عنه ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه الثالث ان الامر
بما لا يراد والنهي عما يراد سفه وعبث ورد بالمنع اذ ربما لا يكون
غرض الامر الاتيان بالماموربه كالسيد اذا امر العبد امتحانا
له هل يطيعه ام لا لا يريد شيا من الطاعة والعصيان او
اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان
كالمكره على الامر بنهب امواله وكذا النهي وفيه بحث اذ الموجود

في هذه الصورة انما هي صورة الامر والنهي لاحقيقتهما كما اوضحناه بتعليق الفرائد
فان قيل ماموراً لسلطان يبادر الى المامور به معللا بانه مراد السلطان
قلنا لا مطلقا بل اذا ظهرت امارة الارادة وانما يعلل مطلقا بالامر
والاشارة والحكم الرابع لو كان الكفر مراداً لله تعالى فكان طاعة لان
معناها تحصيل مراد المطاع لدورانه معه وجودا وعدما ورد بالمنع
بل هي موافقة الامر وانا يدور معه على ارادة ولم نقل الخامس
لو كان مراداً لكان قضاء يجب الرضى به والملازمة وبطلان اللازم اجماع
ورد بانه مقضي لاقضاء ووجوب الرضى انما هو بالقضاء دون المقضي
ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضى به هو المقضي من المحن والبلايا
والرزايا لا الصفة الذاتية لله تعالى تحتيه بل هو الخلق والحكم والتقدير
وقد يجاب بان الرضى بالكفر من حيثية انه من قضاء الله تعالى طاعة
ولا من هذه الحيثية كفر وفيه نظر اذ الرضى بالكفر كفر شرعا من اي
حيثية كان فليتامل السادس الايات المشاهدة بنفي ارادته تعالى
للقبائح وبالتوبيخ والرد على من يقول بذلك كقوله تعالى وما الله
يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين ان الله لا يامر
بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما
اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء الاية وذلك ان الله تعالى ذم
المشركين وبخهم على ادعائهم ان الكفر بمشيئة الله تعالى وعدهم
واباهم في ذلك وعاقبهم عليه وحكم بانهم يتبعون فيه الظن دون
العلم وانه كذب صراح والجواب انه لا يتصور منه الظلم لان ما يفعله
بالعباد تصرف منه في ملكه فالاتيان ينفي الظلم بنفي لازمه اعني
الارادة لان ما يفعله القادر المختار لا يكون الا مرادا وليس فيهما
انه لا يريد ظلم زيد على عمرو والظهور ان المعنى على انه لا يريد ظلما منه
واما نفي الامر والرضى والمحبة فلا نزاع فيه لما في المحبة والرضى من الاستحسان
وترك الاعتراض وارادة الانعام فهو يريد كفر الكافر ويخلقه ومع هذا
يبغضه وينهاه عنه ويعاقبه عليه ولا يرضاه واما رد مقال المشركين
فلقصدهم بذلك الهزؤ والسخرية وتمهيد العذر في الاشراك
كما اذا قال القدري استهزاء بالسني وقصدا الى الزامه لو شاء الله
رجوعي الى مذهبكم وخلق في عقائدكم رجعت والدليل على ذلك
انه تعالى قال كذلك كذب الذين من قبلهم فجعل مقالتهم تكذيبا لا كذبا
ودون عذابهم الا على تكذيبهم لا كما زعم المستدل ولهذا اصرح في
اخر الاية بنفي مشيئة هدايتهم وانه لو شاء لفعل البتة ازالة للوهم

الذي

الذي ذهب اليه المستدل السابع قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون دل على انه اراد من الكل الطاعة لا المعصية ورد بمنع
دلالة الغرض على كون ما بعدها مرادا بمنع العموم للقطع بخروج من مات
على الصبا والجنون فليخرج من مات على الكفر ولو سلم فليس المقصود
بيان خلقهم لهذا الغرض بل بيان استغنائه تعالى عنهم وافتقارهم
به ليدل قوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون فكانه
قال ما خلقتهم لينفعوني بل لامرهم بالعبادة او ليعبدوني اما
بالنسبة الى المطيع فظاهر واما بالنسبة الى العاصي فبشهادة
الفطرة على انه لله وان تخرص وافترى كذا في الارشاد لامام الحرمين
وذهب كثير من اهل التاويل الى ان المعنى ليكونوا عبادا لي فتكون
الاية على عمومها على انها يعارضها قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم
كثيرا من الجن والانس وقوله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما وحمل
اللام للعاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم
عدوا وحزنا انما يصح في فعل من يجهل العواقب فيفعل لغرض فلا
يحصل ذلك الغرض بل ضده فيجعل كانه فعل الفعل لهذا الغرض
الفاسد تنبيها على خطائه وكيف يتصور في علام الغيوب ان يفعل فعلا
لغرض يعلم قطعا انه لا يحصل ضده والعجب من المعتزلة كيف لا يعدون
ذلك سفها وعبثا الثامن قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند
ربك مكروها جعل المنهيات مكروهة فلا تكون مرادة لان الارادة
والكراهة ضدان ورد بعد تسليم كونه اشارة الى المنهيات الواقعة
ليلزم كونها اشارة بان المعنى انها مكروهة عند الناس وفي مجاري
العادات لا عند الله تعالى ليلزم المحال واما جعل المكروه مجازا عن
المنهي فلغو من الكلام لكونه تلك اشارة الى المنهي هذا ما يتعلق بالمبني
واما ما يتعلق بالمبني عليه فاعلم ان جعل القوم الحسن والقبح
العقليين من مباحث افعال الباري مع انهما لا تتصف بالحسن والقبح
بالمعنى الذي نذكره اعني المامور به والمنهي عنه نظرا الى انهما
يخلقه ومن اثار فعله والى انهما بتفسير الخصم متعلقان بافعال
الباري اثباتا ونفيا وقد اشتهر ان الحسن والقبح عندنا
شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى
صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل ولا بمعنى الملايمة للغرض وعدمها
كالعدل والظلم وبالجملة كل ما يستحق المدح او الذم في نظر العقول
ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل اتفاقا ورد الشرع ام لا
وانما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله

في حكم الله تعالى المدح او الذم عاجلا والثواب او العقاب آجلا ومبنى التعرض
للثواب والعقاب على ان الكلام في افعال العباد فعندنا ذلك بمجرد الشرع
بمعنى ان العقل لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى بل ما ورد
الامر به فحسن وما ورد النهي عنه فقبيح من غير ان يكون للفعل جهة
محسنة او مقبحة في ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته حتى لو امر
بما نهى عنه صار حسنا وبالعكس وعندهم للفعل جهة محسنة او مقبحة
وحكم الله تعالى يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح
الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار
او بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم العيد فان قيل
فاي فرق بين المذهبين في هذا التقسيم قلنا الامر والنهي عندنا
من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل ان امر به فحسن او نهي عنه
فقبيح وعندهم من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر به او قبيح فنهي عنه
فالامر والنهي اذا وردا كشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل
لذاته او لجهاته ثم لكل من الفريقين تفريعات للحسن والقبح يتناول
بعضها فعل الباري وفعل غير المكلف والمباح دون البعض وقد
بين تفصيل ذلك في المطولات فلا نطول فان قلت ما حجة المعتزلة
وما يدفعها قلت احتجوا على الحسن والقبح عقليين بوجوه الاول
وهو عمدتهم القصوى ان حسن مثل العدل والاحسان والقبح مثل
الظلم والكفر مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين
ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما يبالغ
فيه غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف
اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتي للفعل
يعلم بالعقل لما كان كذلك والجواب منع الاتفاق على الحسن والقبح
بالمعنى المتنازع وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله تعالى
واستحقاق الثواب والعقاب بل بمعنى ملايمة غرض العامة وطباعهم
ومتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك
فبطل اعتراضهم بانا نقطع بالحسن ما ليس لفعله مدخل في استحقاق
الذم وبالقبح خلافه واما اعتراضهم بانه لما ثبت المدح والذم
واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب قياسا
فلا يخفى ضعفه كيف وغير المتشرع ربما لا يقول بدار الآخرة والثواب
والعقاب الثاني انه من استوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب
بحيث لا مرجح اصلا ولا علم باستقرار الشرايع على تحسين الصدق
وتقبيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا وما ذاك الا لان حسنه

والى ضروري عقلي وكذلك انقاذ من اشرف على الهلاك حيث لا يتصور
للمنقذ نفع وغرض ولو مدحا وثناء والجواب ان ايثار الصدق لما تقرر
في النفوس من كونه الملايم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستوا
المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته
لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند
العقلاء وعلى مذهبكم عند الله ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستوا
من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند
الفرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع المقدر والمفروض
والفرق بينهما فيه دقة واما انقاذ الهالك فلرقة الجنسية
المجبولة في الطبيعة وكانه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجره
استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه
من نفسه في حق غيره وبالجملة لا نسلم ان ايثار الصدق والانقاذ
عند من لم يعلم استقرار الشرايع على حسنهما انما هو لحسنهما عند
الله تعالى على ما هو المتنازع بل لامر آخر الثالث لو لم يثبت الحسن
والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع
او اخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على
ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن
سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول
لا حكم له واما بالشرع فيدور والجواب انا لا نجعل الامر والنهي
دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كونه
الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عبارة عن كونه متعلق النهي
والذم فقال امام الحرمين ومما يجب التنبيه له انا لا نقول لا يدرك
الحسن والقبح الا بالشرع نجوز حيث يوهم كون الحسن زايدا على الشرع
موقوفا ادراكه عليه وليس الامر كذلك بل الحسن عبارة عن
نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا في القبح واذا وصفنا
فعلا بالوجوب فلسنا نقدر للفعل الواجب صفة بها يتميز عما ليس
بواجب وانما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالامر به
ايجابا وكذا الحظر هذا وقد تقدم في مباحث الكلام امتناع الكذب
على الشارع من غير لزوم دور الرابع لو لم يقبح من الله تعالى شيء
لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه انسداد باب اثبات النبوة
والجواب ان الامكان العقلي لا ينافي الجزم بعدم الوقوع اصلا كساير
العاديات الخامس انا قاطعون بانه يقبح عند الله تعالى من
العارف بذاته وصفاته ان يشرك به وينسب اليه الزوجة

والولد وما لا يليق به من صفات النقص وسمات الحدوث يعني انه يستحق
الذم والعقاب في حكم الله تعالى سوا ورد الشرع او لم يرد والجواب
انه مبني على استقرار الشرائع على ذلك واستمرار العادات بمثله
في الشاهد فصار قبحه مذكورا في العقول بحيث يظن انه مجرد حكم
العقل السادس لو لم يكن وجوب النظر وبالجملة اول الواجبات عقليا
لزم افحام الانبيا وقد مر بجوابه صدر هذا التعليق ولضعف
هاتين الشبهتين ذهب بعض اهل السنة اعني الحنفية الى ان
حسن بعض الاشيا وقبحها مما يدرك بالعقل كما هو راي المعتزلة
كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق النبي وحرمة تكذيبه دفعا
للعبث وكحرمة الاشراك بالله تعالى ونسبة ما هو في غاية
الشناعة اليه وكل حرام قبيح وبصفاته وكمالاته ووجوب ترك
ذلك ولا نزاع في ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا
بالوجوب او الحرمة على الله تعالى وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح
والخالق لافعال العباد هو الله تعالى والعقل آلة لمعرفة بعض
ذلك من غير ايجاب ولا توليد بل بايجاد الله تعالى من غير كسب في
البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض فان قلت
فما حجة اصحابنا على ما ذهبوا اليه قلت تمسكوا بوجوه يدل
بعضها على ان الحسن والقبح ليسا لذات الفعل ولا لجهات واعتبارات
فيه وبعضها على انهما ليسا لذاته خاصة احدها انه لو حسن الفعل
او قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سوا ورد الشرع
ام لا بنا على اصلهم في وجوب تعذيب من استحقه اذا مات غير تائب
واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
الثاني لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شي من افعال العباد
حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعترافكم وجه اللزوم
انه فعل العبد اما اضطراري واما اتفاقي ولا شي منهما بحسن ولا قبيح
عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن
من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف الفعل على مرجح بل صدر
عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر كان اتفاقيا على انه
يفضي الى الترجيح بلا مرجح وفيه انسداد باب اثبات الصانع وان
توقف فذلك المرجح ان كان من العبد ننقل الكلام اليه ويتسلسل
وان لم يكن منه فان لم يجب الفعل بل صح الصدور واللاصدور
عاد الترديد ولزم المحذور وان وجب فالفعل اضطراري والعبد
مجبور واعترض بان المرجح هو الارادة التي شانها الترجيح والتخصيص

وصدور الفعل منه عندنا على سبيل الصحة دون الوجوب الا عند
ابي الحسين ولو سلم فالوجوب بالاختيار لا ينافيه لا الاختيار ولا يوجب
الاضطرار المنافي للحسن وصحة التكليف واجيب بانه قد ثبت
بالدليل صحة الانتهاء الى مرجح لا يكون من العبد فيجب معه الفعل
ويبطل استقلال العبد ومثله لا يحسن ولا يقبح ولا يصح التكليف
به عندهم واما الاعتراض بانه استدلال في مقابلة الضرورة
ومنقوض بفعل الباري فقد عرفت جوابه الثالث لو كان قبح
الكذب لذاته لما تخلف عنه في شي من الصور ضرورة واللازم باطل
فيما اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من المهلكة فانه يجب قطعا فيحسن
وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما
واعترض بان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه الا انه
ترك انجا النبي اقبح منه فلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا من
ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هو الانجا لا الكذب وهذا اذا سلمنا
عدم امكان التخلص بالتعريض الذي في المعاريض مندوحة عن
الكذب والجواب ان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجا
الواجب كان واجبا فكان حسنا واما القتل والضرب حدا فامرهما
ظاهر الرابع لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين
في اخبار من قال لاكذبن غدا لانه اما صادق فيلزم لصدقه
حسنه ولاستلزامه الكذب في الغد قبحه واما كاذب فيلزم لكذبه
قبحه ولاستلزامه ترك الكذب في الغد حسنه وقد يقرر اجتماع
المتنافيين في اخبار الغد كاذبا بانه لكذبه قبيح ولاستلزامه
صدق الكلام الاول حسن او لانه اما حسن فلا يكون القبح ذاتيا
للكذب واما قبيح فيكون تركه حسنا مع استلزامه كذب الكلام
الاول وهو قبيح ومبنى الاستلزام على انحصار الاخبار الغدي في هذا
الواحد وقد يقرر بانه اما صادق واما كاذب وايا ما كان يلزم
اجتماع الحسن والقبح فيه ومبناها الكل على ان ملزوم الحسن وملزوم
القبح قبيح وان كل حسن او قبح ذاتي ويمكن تقرير الشبهة بحيث
يجتمع الصدق والكذب في كلام واحد فيجتمع الحسن والقبح
وذلك اذا اعتبرنا تضمنه يكون مضمونهما الاخبار عن نفسهما
بعدم الصدق فيتلازم فيهما الصدق والكذب كما نقول هذا الكلام
الذي اتكلم به الان ليس بصادق فان صدقها يستلزم عدم
صدقها وبالعكس وقد يورد ذلك في صورة كلام غدي ويسمى
بالغد الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصادق ولا شي مما اتكلم به

عدّ ابصادق خارجية ثم يقتصر في الغد على قوله ذلك الكلام الذي
تكلمنا به امس صادق فان صدق كل من الكلام الغدي والامسي
يستلزم عدم صدقهما وبالعكس وهذه مغلطة تحير في حلها
عقول العقلا وتحول الاذكيا قال سعد الدين ولقد تصفحت
الاقاويل فلم اظفر بما يروي الغليل وتاملته كثيرا فلم يظهر الا اقل
من القليل وهو ان كلا من الصدق والكذب كما يكونه حالا للحكم اي
للنسبة الايجابية ام السلبية على ما هو المشهور في جميع القضايا
فقد يكون حكما اي محكوما به محمولا على الشي بالاشتقاق كما في قولنا
هذا صادق وذاك كاذب ولا يمتنع تناقضهما الا اذا اعتبرا حالين لحكم
واحد او حكمين على موضوع واحد بخلاف ما اذا كان احدهما حالا للحكم
والاخر حكما لاختلاف المرجع اختلافا جليا كما في قولنا السما تحتنا
صادق او كاذب او خفيا كما في الشخصية التي هي مناط المغلطة
فاذا فرضناها كاذبة لم يلزم الا صدق نقيضها وهو قولنا هذا
الكلام صادق فيقع الصدق حكما للشخصية لا حالا لحكمها وانما حال
حكمها الكذب على ما فرضنا والصدق حال للنسبة الايجابية
التي هي حكم النقيض وحكم للشخصية التي هي الاصل فلم يجتمعا حالين
لحكم ولا حكمين لموضوع وكذا اذا فرضناها صادقة وجهته فلعل
المجيب يمنع تناقض الصدق والكذب المتلازمين بنا على رجوع
احدهما الى حكم الشخصية والاخر الى موضوعها لكن الصواب عندي
في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال
الخامس لو كان الفعل حسنا او قبيحا لذاته لزم قيام العرض بالعرض
وهو باطل باعتراف الخصم وبما مر من الدليل وجه اللزوم ان حسن
الفعل مثلا امر زايد عليه لانه قد يعقل الفعل ولا يعقل حسنه
او قبحه ومع ذلك فهو وجودي غير قايم بنفسه وهذا معنى
العرض واما عدم القيام بنفسه فظاهر واما الوجود فلانه
نقيضه لا حسن وهو المسلب اذ لو لم يكن سلبيا لاستلزم محلا
موجودا فلم يصدق على المعدوم انه ليس بحسن وهذا باطل
بالضرورة واذا كان احد النقيضين سلبيا كان الاخر وجوديا
ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين ثم انه صفة للفعل الذي
هو ايضا عرض فيلزم قيام العرض بالعرض واعترض بان النقيضين
قد يكونان عدميين كالامتناع واللاامتناع وبان صورة
السلب اعني ما فيه حرف النفي لا يلزم من صدقه على المعدوم
ان يكون سلبيا محضا لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على افراد

بعضها

بعضها وجودي وبعضها عدمي كاللاممكن الصادق على الواجب والممتنع وبانه
منقوض بامكان الفعل فانه ذاتي له مع اجرا الدليل فيه وانما لم يتعرض
الدليل بانه يقتضي ان لا يتصف بالحسن الشرعي للزوم العرض بالعرض
لان الحسن الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لا صفة
له وقد بين ذلك في محله السادس لو حسن الفعل او قبح لذاته
او لصفة لازمة لم يكن الباري مختارا في الحكم واللازم باطل بالاجماع وجه
اللزوم انه لا بد في العقل من حكم والحكم على خلاف ما هو المعقول
قبيح لا يصح على الباري بل يتعين عليه الحكم بالمعقول الراجح بحيث
لا يصح تركه وفيه نفي الاختيار واعترض بانه وان لم يفعل القبيح
لصارف الحكم لكنه قادر عليه متمكن منه ولو سلم فالامتناع
لصارف الحكم لا ينافي الاختيار على ان الحكم عندكم قديم فكيف يكون
بالاختيار اللهم الا ان يقصد الالزام او يراد جعله متعلقا
بالافعال السابع قبح الفعل او حسنه اذا كان صارفا عنه او داعيا
اليه كان سابقا عليه فيلزم قيام الموجود بالمعدوم واعترض بان
الصارف والداعي في التحقيق هو العلم باتصاف الفعل بالقبح او
الحسن عند الحصول والله اعلم وههنا تتمات الاولى لا خلاف في
ان الباري لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا اما عندنا فلانه لا قبيح منه
ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولا يتصور في فعله تعالى واما
عند المعتزلة فلان كل ما هو قبيح منه فهو يتركه البتة وما هو
واجب عليه فهو يفعله البتة وقد مر بيان ما اوجبوه عليه تعالى
مع بيان فساده فان قيل الكفر والظلم والمعاصي كلها قبايح وقد
خلقها الله تعالى فكيف يتوجه الاتفاق على انتفا فعل القبيح عنه
تعالى قلنا لا شك في خلقه تعالى اياها الا ان خلق القبيح ليس بقبيح
وانما القبيح كسبه والاتصاف به على ما مر بيانه وايضاحه فهو
تعالى موجد للقبايح وخالق لها لا فاعل ولا كاسب لها فان قيل فلا
يحسن ايضا لانه تعالى لا يتوجه عليه حكم لغيره امرا كان لا يتوجه عليه
تعالى حكم لغيره نهيا والاجماع على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثنا
عليه تعالى في افعاله فكانت حسنة لكونها متعلق المدح فالامر
ظاهر فان قيل الذي ثبت من مذهبنا هو انه لا واجب عليه بمعنى
ان شيا من افعاله ليس مما امر الشرع به وحكم بان فاعله يستحق
المدح وتاركه الذم عند الله تعالى والمعتزلة انما يقولون بالوجوب
بمعنى استحقاق تاركها الذم عند العقل او بمعنى اللزوم عليه
لما في تركه من الاخلال بالحكمة قلنا على الاول لا نسلم انه يستحق

والثنا على الله تعالى واما اذا انتفى في الحسن
بمعنى استحقاق الذم في حكم الله تعالى صح

الذم عقلا على فعل او ترك فانه المالك على الاطلاق وعلى الثاني لا نسلم ان شيئا
من افعاله يكون بحيث يخل تركه بحكمة الجوازات يكون له في كل فعل او ترك
حكم ومصالح لا تهتدي اليها العقول فانه الحكيم الخبير على انه لا معنى
للزوم عليه الا عدم التمكن من الترك وهو ينافي الاختيار ولو سلم فلا
يوافق مذهبهم الى صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان
ينتهي الى الوجوب ولهذا اضطر المتاخرون منهم الى ان معنى الوجوب
على الله تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان كان الترك
جائزا كما في العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد باق على حاله
لم ينقلب ذهبا وان كان جائزا والجواب ان الوجوب حينئذ مجرد
تسمية والحكم بان الله تعالى يفعل البتة الذي يسمونه واجبا
جهالة وادعا من ترهة بخلاف العاديات فانها علوم ضرورية
خلقها الله تعالى لكل عاقل والعجب انهم لا يسمون كل ما اخبر به الشارع
من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة الثانية
الحق ان جواز تكليف العباد ما لا يطيقونه وعدم تعليل افعاله تعالى
بالاغراض من فروع مسئلة الحسن والقبح وبطلان القول بانه
تعالى يقبح منه شي او يجب عليه فعل او ترك لان المخالفين انما عولوا
في ذلك على ان تكليف ما لا يطاق سفه والفعل الخالي عن الغرض فيما شانه
ذلك عبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكمة فيجب عليه تركه واما ما ذهب
اليه بعض المعتزلة من ادعا العلم الضروري بقبح تكليف ما لا يطاق حتى
زعم بعض جهلتهم ان غير العقلا كالصبيان والعاقبة يستقبح ذلك
بل البهائم ايضا بلسان الحال حيث تحارب بالقرون والاذناب وكثير من
الاعضا عند عدم الطاقة فمردود بان عدم الطاقة لمن ذكر امر منافر
للطبع وألم ومشقة وتضرر لا قبح بالمعنى المتنازع فيه كما رد ما ذهب
اليه البعض منهم ايضا من اثباته يقينيا من الغايبة على المشاهد فان العقلا
حتى الذاهلين عن النواميس الشرعية بل المنكرين للشرايع يستقبحون
تكليف الموالي عبيدهم ما لا يطيقونه ويذمونهم على ذلك معللين بالعجز
وعدم الطاقة بان ذلك انما هو من جهة قطع المستقبحين بان افعال
العباد معللة بالاغراض وان مثل ذلك مناف لغرض المنفعة ومصلحة
العالم ولا كذلك تكليف علام الغيوب اما لتنزه افعاله عن الغرض
واما لتضمنها حكما ومصالح لا تهتدي اليها العقول فان قيل كلامنا
في تكليف التحقيق للفعل والمعاقبة على الترك لا في التكليف لاسباب
اخر كما في التحدي قلنا نحن ايضا انما نعتبر احتمال سبب اخر في ذلك
التكليف وفي تثبيته استحقاق العقاب الثالثة تكليف ما لا يطاق

ثلاث



ثلاث مراتب ادناها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك
او لاخباره بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان
من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا
واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقايق والجمع بين الضدين او النقيضين
وفي جواز التكليف به تردد مبني على ان التكليف يستدعي تصور المكلف
به واقعا والممتنع لذاته هل يتصور واقعا فيه تردد فان قيل
نعم لانه لو لم يتصور كذلك لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقيل لا وانما
يكون تصوره على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة
امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض
او على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو
اجتماع السواد والبياض كذا في الشفا لابن سينا والمرتبة الوسطى
ما امكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم
او عادة كالصعود الى السما وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف
به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على
تركه لا على قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار كما في التحدي بمعارضة
القران لاختفا في وجوب كونه ما لا يطاق فان قيل تكليف الجماد
ليس بابعد من هذا التكليف لجواز ان يخلق الله تعالى فيه الحياة
والعلم والقدرة فكيف لم يقع نزاع في امتناعه المتفق عليه حتى بين
القايلين بجواز التكليف بالممتنع لذاته قلنا لان شرط التكليف
الفهم ولا فهم للجماد حين هو جماد ثم الجمهور على ان النزاع انما هو في
الجواز واما الوقوع فحكم بالاستقرا وبشهادة مثل قوله تعالى لا
يكلف الله نفسا الا وسعها ثم قال المصنف وبهذا الذي ذكرنا
يظهر ان كثيرا من التمسكات المذكورة في كلام الفريقين لم ترد على محل
النزاع اما النافين فمثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
فانه انما ينفي الوقوع لا الجواز فان قيل ما علم الله تعالى واخبر بعدم
وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال هو جهله تعالى وكذبه سبحانه
وكلما يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم
بدون اللازم قلنا جوابه منع الكبرى وانما يصدق لو كان لزوم المحال
لذاته اما لو كان لعارض كالعلم او الخبر فيما نحن فيه فلا لجواز ان يكون هو
ممكنا في نفسه ومنشا لزوم المحال هو ذلك العارض واما للمجوزين فوجوه
منها مثل قوله تعالى انبيوني باسما هولا وقوله فاتوا بسورة من مثله
وذلك لانه تكليف تعجيز لا تكليف تحقيق ومنها ان فعل العبد بخلق الله
تعالى وقدرته فلا يكون بقدرة العبد وهو معنى ما لا يطاق

ان لا يكون متعلقا لقدرة العبد وما وقع التكليف به متعلق بقدرته
وان كان واقعا بقدرة الله تعالى ومنها ان التكليف قبل الفعل والقدرة
معه لا قبله فلا يكون التكليف الا بغير المقدور وذلك لان القدرة
المعتبرة في التكليف هي سلامة الاسباب والالات لا الاستطاعة
التي لا تكون الا مع الفعل ولو صح هذان الوجهان لكان جميع التكاليف
تكليف ما لا يطاق وليس كذلك ومنها ان من علم الله تعالى منه انه
لا يؤمن بل يموت على الكفر مكلف بالايمان وقد امتنع ايمانه
لانه لو امن لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا لا يقال لا نسلم انه لو امن
لزم انقلاب العلم جهلا بل لزم ان يكون العلم المتعلق به من الازل انه
يموت مؤمنا فان العلم تابع للمعلوم كما مر ايضاحه فيكون هذا
تقدير علم مكان لا تغيير علم الى جهل كما اذا قدرته الان بالتقبيح
انباء بالحسن فانه يكون من اول الامر مستحقا للمدح لا منقلبا من
استحقاق الذم الى استحقاق المدح لانا نقول الكلام فيمن تحقق
العلم بانه يموت كافرا فعلى تقدير الايمان يكون الانقلاب ضروريا
وكذا الكلام فيمن اخبر الله تعالى بانه لا يؤمن كابي جهل وابي لهب
واضرابهما وقد عرفت ان هذا من المتنازع فلا يكون الدليل على
هذا التقدير واردا على محل النزاع واما على تقدير كثير من المحققين
فيدل على ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع
قال امام الحرمين في الارشاد فان قيل ما جوزتموه عقلا من تكليف
المحال هل تتفق وقوعه شرعا قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا
فان الرب تعالى امر ابا جهل بان يصدقه ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه
ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره ان يصدقه بان لا يصدقه
وذلك جمع بين نقيضين وكذا ذكر الامام الرازي في المطالب العالية
وقال ايضا ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان
امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع
العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك بحصول
عدم الايمان واجاب بعضهم بان ما ذكر لا يدل على ان المكلف به هو
الجمع بل تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب
اصله وان امتنع بسابق علم او اخبار للرسول بانه لا يؤمن فيكون
مما هو جائز بل واقع بالاتفاق وفيه نظر لان الكلام فيمن وصل
اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على التعيين وبعضهم اجاب
ايضا بان الايمان في حق مثل ابي لهب هو التصديق بما عدا هذا
الاخبار وهذه غاية السقوط وقد تمسك بمثل قوله تعالى

حكاية

حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ورد لانه اما على الجواز فظاهر
واما على الوقوع فلانه انما يستفاد في العادة عما وقع في الجملة لا عما
لم يقع اصلا والجواب ان المراد به العوارض التي لا طاقة لها لا التكاليف
والالتزامات الشرعية تنبيه الذي جزم به ابن السبكي جواز
التكليف بالمحال مطلقا يعني كان ممتنعا لذاته وهو الممتنع عقلا
وعادة كالجمع بين البياض والسواد او ممتنعا لغيره وهو اما الممتنع عادة
فقط لا عقلا كالمشي من الزمن والطيران من الانسان واما الممتنع
عقلا فقط لا عادة كالايمان ممن علم الله تعالى انه لا يؤمن خلافا
لاكثر المعتزلة وابي حامد الاسفرايني والغزالي وابن دقيق
العيد في منعهم التكليف بالمحال لا لتعلق العلم بعدم وقوعه
محتجين بانه لظهور امتناعه للمكلفين لا فائدة في طلبه منهم واجيب
بان فائدته اختبارهم هل يأخذون في المقدمات فيترتب عليها
الثواب او لا فالعقاب وخلافا لمعتزلة بغداد والاسفرايني في منعهم
التكليف بالمحال لذاته وخلافا لامام الحرمين في منعه كون المحال
لغير تعلق العلم مطلوبا لا ان استحالته في نفسه تمنع من طلبه
بخلافهما على الثاني وهو وان خدع الثاني حكما لكنه خالفه ماخذا
فليتامل اما ورود صيغة الطلب له مجردة عن الطلب فلم يمنعه
احد كما في قوله تعالى كونوا قردة خاسئين كونوا حجارة او حديدا او
خلقا الاية واما وقوع التكليف بالمحال ففيه اقوال ثلاثة الاول وهو
مختار ابن السبكي منها وقوعه بالممتنع لغيره لا لذاته والحجة في وقوع
التكليف بالاول انه تعالى كلف الثقلين بالايمان وقال وما اكثر الناس
ولو حرصت بمؤمنين فامتنع ايمان اكثرهم لعلمه تعالى بعدم وقوعه
وذلك من الممتنع لغيره وفي امتناع التكليف بالثاني الاستقراء والقول
الثاني وقوعه بالثاني ايضا لان من انزل الله فيه انه لا يؤمن بقوله
مثلا ان الذين كفروا اي حتمت عليهم الكفر سواء عليهم ءانذرتهم ام لم
تنذرهم لا يؤمنون كابي جهل ولهب وغيرهما مكلف في جملة المكلفين
بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به عن الله تعالى
فيكون مكلفا به في تصديقه فيما جاء به عن الله تعالى وفي هذا تناقض
حيث اشتمل على اثبات التصديق في شيء ونفيه في كل فهو شيء من الممتنع
لذاته واجيب بان من انزل الله تعالى فيه انه لا يؤمن لم يقصد اعلامه
ذلك حتى يكلف بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيه دفعا للتناقض
وانما قصد ابلاغ ذلك واعلام النبي به ليياس من ايمانه كما قيل لنوح
انه لن يؤمن من قومك الا من قد امن فتكليفه بالايمان من التكليف

بالممتنع لغيره الثالث وهو قول الجمهور عدم وقوعه بواحد منهما الا في الممتنع
لتعلق العلم بعدم وقوعه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
والممتنع لتعلق العلم في وسع المكلف ظاهرا فلذا اتفقوا على جواز
التكليف به بل وعلى وقوعه كما مر والله اعلم ـــــ الرابعة ذهب
المعتزلة الى ان الغرض من التكليف ولو بالنسبة الى من مات على الكفر
او الفسق هو التعريض للثواب اعني منافع كثيرة دائمة خالصة
مع السرور والتعظيم بان ذلك لا يحسن بدون الاستحقاق ولا خفا
في ان للافعال والتروك الشاقة تاثيرا في اثبات الاستحقاق
بشهادة الايات والاحاديث الدالة على ترتب الثواب واستحقاق
التعظيم على تلك الافعال والتروك ومن يطع الله ورسوله يدخله
جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله من عمل صالحا من
ذكر او انثى وهو مومن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم اجرهم باحسن
ما كانوا يعملون الى غير ذلك مما لا يحصى ويرد لان المعقول اما اولا فلان
الخالي عن الغرض عبث لا يصدر عن الحكيم افحسبتم انما خلقناكم عبثا
ولا غرض سوى ذلك اجماعا لانا لا نثبت غيره والمخالف لا يثبت
الغرض اصلا واما ثانيا فلان البعث على امر شاق بطريق الاستقلال
بحيث لو خولف ترتب عليه العقاب اسرارا واضرارا غير المستحق
لا لمنفعة ظلم يستحيل على الله تعالى فالتعريض لتلك المنافع والتمكين
من اكتساب السعادة الابدية اي الجهة المحسنة للتكليف ولا يبطل
حسنه بتفويته الكافر والفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره
واجيب ـــــ اولا بانا لا نسلم انه لا يحسن الثواب والتعظيم
بدون الاستحقاق اما على انه لا يقبح من الله تعالى شيء فظاهر
واما على التنزل والقول بالقبح العقلي فلان افادة منفعة العين
من غير ضرر للمفيد ولا للغير محض الكرم والحكمة وغلطهم انما نشا
من عدم التفرقة بين الاستحقاق الحاصل بالاعمال وبين كون
المفاد والمنعم به لائقا بحال المنعم عليه فان افادة ما لا ينبغي كتعظيم
الصبيان والبهايم لا يعد صوابا ولا يستحسن عقلا فتوقف جواز
ايصال النعم الى غير من عمل الصالحات من هذا القبيل ولا خفا في
ان هذا انما هو على تقدير التكليف واما على تقدير عدمه وكون
الانسان غير مكلف بامر ولا نهي فكيف يتصور قبح افاضة
سرور دايم عليه من غير لحوق ضرر لغيره وثانيا بان ترتب
الثواب على الاعمال لا يدل على ان لها تاثيرا في اثبات الاستحقاق
لجواز ان يكون فضلا من الله تعالى دايرا مع العمل كيف وجميع الاعمال

لاتفي



لا تفي بشكر القليل مما افاض من النعما وكيف يعقل استحقاق ما لا عين رأت
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر بمجرد تصديق القلب واللسان
بمجرد تيمن امن فمات في الحال وبهذا يظهر انه لا حاجة في اثبات الاستحقاق
الى ما تشرع من التكاليف على ما فصل في علم الفقه وعلم صفات القلب
واحوال الاخرة الذي يسميه الامام حجة الاسلام بعلم السر وثانيا
بانه لو سلم لزوم الغرض فلا نسلم الاجماع على انه لا غرض سوى ما ذكرتم
فقد قيل الغرض الابتلا وقيل شكر النعما وقيل حفظ نظام العالم
وتهذيب الاخلاق ويحتمل ان يكون امرا لا تهتدي اليها العقول
وبهذا يندفع ايضا كونه ظلما لان الاضرار بمثل تلك المنافع يكون
بمحض العدل سيما ممن له ولاية الربوبية وكان التصرف في خالص
ملكه وثالثا بان العمل والثواب على ما ذكرتم تشبه اجارة ولا بد فيها
من رضى الاجير وان كان الاجر اضعاف اجرة المثل والحق ان القول
بالقبح العقلي ووجوب تركه على الله تعالى مشكل الامر في تكليف الكافر
للقطع بانه اضرار من جهة انه الزام افعال شاقة لا يترتب عليه نفع
له بل استحقاق عقاب دايم وان كان مسببا عن سوء اختياره ولا خفا في
ان مثله يقبح بخلاف تكليف المومن عبث يترتب عليه منافع لا تحصى
وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتمكين اي جعله في معرض الثواب
ومتمكنا من اكتسابه انما يحسن اذا لم يعلم قطعا انه لا يكتسب الثواب
وان استحقاق العقاب والوقوع في الهلاك الدايم كان متسببا
لولا هذا التكليف واجاب بعض المعتزلة بان لنا اصلا جليلا نحل
به امثال هذه الشبهة وهو انه قد يستقبح العقل الشي في
بادي النظر مع ان فيه حكما ومصالح اذا ظهرت عاد الاستقباح
استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة
وقتل الغلام وكما في تعذيب الانسان ولده او عبده للتاديب والزجر
عن بعض المنكرات وعلى هذا ينبغي ان يحمل كل ما لا يدرك فيه جهة
حسن من افعال الباري تعالى وتقدس واليه الاشارة بقوله اني
اعلم ما لا تعلمون حيث تعجبت الملايكة من خلق ادم عليه الصلاة
والسلام وبه ينتفي حسن خلق الموذيات وابليس وذريته
وتبقيته ونحو ذلك قلنا اذا ما سلمتم هذا الاصل عليكم لا لكم لانه
يقال لكم في كل فعل ادعيتم قبحه لعل لله فيه حكما ومصالح قصرت
عن ادراكها عقولكم ولو ظهرت عاد الاستقباح استحسانا
وحينئذ لا يتحقق القبح البتة مع انكم حاكمون بعدم خروج
الافعال عن الحسن والقبح البتة فان قلت ما قررته في تقرير

كلام المنظم من الارادة لا يفهم منه قلت بل يفهم منه لان الخلق يستلزم هذه
الارادة فان قلت ما المانع من ابقائه على ظاهره فان المعتزلة يقولون
ايضا انه تعالى لا يخلق الشرور وانما يخلقها العباد الجارية على ايديهم
قلت لئلا يتكرر مع قوله ثم الوف لعبده وما عمل شر مثل كلا من الخير
والخير على طريق اللف والنشر المشوش فمثل الخير بقوله كارادته
تعالى خلق الاسلام المتقدم بيانه صدر هذا التعليق فيمن اراد من
عباده وفيه رد على من منع ان يقال ان الاسلام او الايمان مخلوق
وتقدم بسطه بما فيه في غير موضع ومثل الشر بقوله كارادته تعالى
خلق جهل الكفر فيمن شاء منهم باضافة التخصيص والبيان فان الكفر
يرجع الى الجهل بما شرط علمه في الايمان اجماعا او التكذيب به وتقدم
بيان كل منهما وذكر هنا الاولى في القواعد الزائفة للشهاب تقسيم
الجهل الى عشرة اقسام احدها ما لا نؤمر بازالته اصلا ولا نؤاخذ
ببقائه لانه لازم لنا لا يمكن الانفكاك عنه وهو جهلنا بجلال الله
تعالى وصفاته التي لم تدل عليها افعاله ولا يقدر العبد على تحصيلها بالنظر
ووجه العفو عنه العجز عن ادراكه واليه الاشارة بقوله صلى الله
عليه وسلم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وقول الصديق
رضي الله تعالى عنه العجز عن الادراك ادراك وثانيها ما اجمع المسلمون
على انه كفر كجحد ان الله تعالى عالم او متكلم او قادر او نحو ذلك من صفاته
الذاتية فان جهل ذلك ولم ينفه كفر عند الطبري وغيره وقيل لا يكفر
وثالثها ما اختلف في التكفير به وهو اثبات الاحكام بدون
الصفات كقول من قال ان الله تعالى عالم بغير علم وقادر بغير قدرة
وهكذا سائر احكام المعنوية ولمالك والشافعي والقاضي في تكفيرهم
قولان ورابعها ما اختلف فيه هل هو جهل يجب ازالته او خطأ يجب
يتاثم وعلى الاول فهو معصية ولم ار من كفر به وذلك جهل ان البقاء
والقدم صفتان وجوديتان من صفات المعاني او صفتان سلبيتان
وهو الصحيح اعتقاده وخامسها جهل متعلق الصفات لا بالصفات
كتخصيص المعتزلة الارادة والقدرة ببعض الممكنات وفي التكفير
بذلك قولان والصحيح عدم تكفيرهم وسادسها جهل يتعلق بالذات
العلية كاعتقاد البنوة والابوة والاتحاد والحلول وهذا مجمع على كفرهم
وسابعها الجهل بعدم الصفات مع الاعتراف بوجودها كقول الكرامية
ونحوها حادثة وفي التكفير بذلك قولان والصحيح عدم التكفير وثامنها
جهل ما وقع او ما يقع من متعلقات الصفات وقد قام الدليل القطعي
الضروري على وقوعه وذلك كالجهل بارادة الله تعالى بعثة

الرسل

الرسل والجهل ببعثة الخلق ونحو ذلك ولا خفاء ان ذلك كفر لانه جهل بما علم
من الدين ضرورة وتاسعها الجهل بتعلق الصفات بايجاد ما لا مصلحة
فيه للخلق هل يجوز هذا في حق الله تعالى فاهل الحق يجوزونه
والمعتزلة يحيلونه وفي تكفيرهم بذلك قولان وعاشرها الجهل بتعلق
الصفات بايجاد حيوان او اجراء نهر او احيائه او اماتته فهذا الجهل
لا خلاف انه ليس معصية فضلا عن الكفر الا ان يكلف الشرع
بمعرفة شيء من ذلك لحاجة الى معرفته في بعض الصور فيتعين البحث
عنه حتى يعلم ويكون الجهل به حينئذ معصية لمخالفة امر
الشرع لا كفرا انتهى بمعناه وغالب لفظه وسبب ذكري بلفظه
في مبحث الكبائر التنبيه ذكر القرافي اصولا سبعة ينشأ عن اعتقاد
بعضها كفر مجمع عليه او بدعة يختلف في كفر صاحبها فالاصل الاول
الايجاب الذاتي وهو اسناد الكائنات الى الله تعالى على سبيل
التعليل او الطبع من غير اختيار ولا اشكال في كفر من يعتقد هذا
لان من لازم هذا المذهب انكار القدرة والارادة الازليتين
ومن لازمه قدم العالم ومن لازمه تكذيب القران في قوله تعالى
وربك يخلق ما يشاء ويختار وقوله تعالى بل يداه مبسوطتان
ينفق كيف يشاء والاصل الثاني التحسين العقلي وهو كون افعال
الله تعالى واحكامه موقوفة عقلا على الاغراض وعلى جلب المصالح
ودرء المفاسد وهذا الاصل قد نشا عنه كفر صريح مجمع عليه
وهو كفر البراهمة فانهم انكروا النبوة وكذبوا الرسل صلوات
الله وسلامه عليهم فيما بلغوه عن المولى تبارك وتعالى من طلب
الركوع والسجود واباحة ذبح البهائم للاكل ونحو ذلك لان هذا
كله قبيح يستحيل ان يشرعه الحكيم والاصل الثالث وهو التقليد
الردي وهو متابعة الغير لاجل الحمية والتعصب من غير طلب للحق
وهذا الاصل نشا عنه كفر صريح مجمع عليه وهو تقليد الجاهلية
لابائهم في الشرك وعبادة الاصنام وتقليد عامة اليهود وعامة
النصارى لاحبارهم في انكار نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
ونحو ذلك من كل تقليد في كفر صريح ونشا عنه بدعة يختلف في كفر
صاحبها كتقليد عامة المعتزلة والمرجئة والمجسمة لقدمائهم
فيما دانوا به من هذه البدع واحترز بالتقليد الردي من
التقليد الحسن كتقليد عامة المومنين لعلمائهم في الفروع قال العلامة
السنوسي في شرح المقدمات واختلف في تقليد عامة المومنين لعلماء
اهل السنة في اصول الدين هل يكفي ذلك ام لا وكثير من المحققين

قالوا ان ذلك كان اذا وقع منهم التصميم على الحق لا سيما في حق من يعسر عليه
فهم الادلة انتهي قلت وهذا هو الحق ان شا الله تعالي واختاره ابن السبكي
وجزمت به في هذا النظم واوضحته في صدد هذا التعليق والاصل الرابع
وهو الربط العادي وهو اعتقاد التلازم بين امر وامر وجودا او عدما
بواسطة التكرر وامتناع التخلف ولا اخفا انه قد نشا عنه كفر صريح يحكم
عليه ككفر الطبايعيين القايلين بقدم الافلاك وتاثيرها بطباعها
في العوالم الارضية وكفر الجاهلية المنكرين للبعث واحوال الاخرة
بسبب الاغترار بالربط العادي وقد نشا عنه ايضا بدعة تختلف
في كفر صاحبها كبدعة من اعتقد حدوث الاسباب العادية وتاثيرها
بجعل الله تعالي فيها قوة لذلك ولو شا لم تؤثر وقد سبق ما في ذلك
من الخلاف والاصل الخامس وهو الجهل المركب وهو ان يجهل الحق ويجهل
انه يجهله وحاصله انه اعتقاد امر على خلاف ما هو عليه ولا شك
انه سبب للتمادي في الكفر ان كان ما اوقع الجهل في اعتقاده كفرا كجهل
الفلاسفة حيث اعتقد وا قدم العالم وان الباري تعالي موثر
بطريق الطبع او التعليل الي غير ذلك من كفرياتهم وانه سبب
للتمادي على البدعة ان كان ما اوقع في اعتقاده بدعة كجهل القدرية
حيث اعتقدوا ايجاد الحيوانات لافعالها الاختيارية بقدرتها
الحادثة وانه تعالي يجب عليه مراعاة الصلاح والاصلح للعباد
الي غير ذلك من سائر البدع الاعتقادية وانما كان الجهل المركب
سبب للتمادي على الكفر والبدعة لعدم شعور صاحبه بجهله
اذ هو على زعمه معتقد للصواب والحق في جهله ومن كان على هذه
الصفة فانه لا يطلب الخروج عن جهله بل لو اتفق ان احدا تصدي
لرده الي ما هو الحق في نفس الامر امتنع من الاستماع له وقبول
قوله بخلاف الجهل البسيط وهو عدم ادراك امر من الامور فان
صاحبه يطلب العلم بما جهله ان شعر بعدم ادراكه وان غفل
عن ذلك وجاء من ينبهه لطلب الحق العلم بذلك او جاء من يعلمه
ما جهله فانه يجيبه الي ذلك ويقبله لما جبلت عليه النفوس
من التنزه عن الجهل ومحبة تحصيل العلم بما ليس معلوما لها وسبب
الجهل المركب وهو وثوق النفوس في العقليات بما ليس بدهانيا
من الادلة وتحسين الظن فيما يستنبطه بعض نظارها واستنباطها
لا سيما عند ظهور اصابتها في بعض ذلك وهذا اصله وقد يكون
في الشرعيات كما يكون في العقليات ويكون من المقلدين كما يكون
من الناظرين والاصل السادس وهو التمسك في عقايد الايمان

بمجرد

بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير تفصيل بين ما يستحيل ظاهره منها
وما لا يستحيل لا خفا في كونه اصلا للكفر والبدعة اما الكفر فكاخذ
ما ذهب اليه الثنوية القايلون بالوهية النور والظلمة من قوله تعالي
الله نور السموات والارض واما البدعة فالناشية عن تقليد مجرد ظواهر
الكتاب والسنة فكثيرة جدا كاخذ المجسمة الجسمية للصانع تعالي
والجهة والحركة والسكوت من مثل قوله تعالي لما خلقت بيدي
وقوله الرحمن على العرش استوي وقوله تعالي يخافون ربهم من فوقهم
ويفعلون ما يومرون وقوله صلى الله عليه وسلم ينزل ربنا الي
سما الدنيا اذا كان الثلث الاخير من الليل ومشكلات الكتاب
والسنة كثيرة جدا وقد صنف العلما في جمعها والكلام عليها التصانيف
العديدة وتاولوها تاويلات غير بعيدة وتقدم الكلام في التاويل
وتلخيصه دفعا لدعوة التطويل ان مشكل منها استحالة ظاهره وكان
لا يحتمل التاويل اصلا مثل حديث كان ربك في عما وجب تنزيه الله
تعالي عن ظاهره وتفويض معرفة المراد منه اليه تعالي على ان بعضهم
تاوله على معرفة لخلقه بعد وجودهم بعد جهلهم به جهلا يشبه
العمي بجامع الحيرة وعدم الاهتدا وان كان يحتمله فان كان لا يحتمل
منه الا معني واحدا وجب الحمل عليه عند من قال بالتاويل كقوله تعالي
وهو معكم اينما كنتم فان المعية بالتحيز والحلول في المكان مستحيلة عليه
تعالي ولا يحتمل هنا الا معني واحدا دل عليه السياق وهو المعية
بالاحاطة علما وسمعا وبصرا وان كان يحتمل من التاويل اكثر من معني
واحد كقوله تعالي لما خلقت بيدي على العرش استوي حمل على الظهر
محامله وارجحها اما بدلالة سياق او بكثرة استعمال العرب للفظ
المشكل فيه والظاهر في التعبير حينيذ ان يقال يحتمل هذا اللفظ
ان يكون المراد منه كذا وكذا طلبا للسلامة من التجاسر وسوا الادب
بالجزم بتعيين ما لم يقم له دليل قطعي على تعيينه والاصل
السابع وهو الجهل بالقواعد العقلية التي منها يوخذ العلم بوجوب
الواجبات وجواز الجايزات واستحالة المستحيلات والقواعد
اللغوية التي يرجع اليها علم اللغة والاعراب والبيان لا شك
ان الجهل بذلك قد يجر الي الكفر كفهم بعضهم ان مذهب النصاري
بتركيبه الالهية وكون عيسي عليه الصلاة والسلام جزء منه
من قوله تعالي وروح منه بحمل من للتبعيض ولا شك ان منشا هذا
البعض جهلين احدهما جهله بالقواعد العقلية اذ لو عرف ان هذا
المعني يستلزم حدوث الاله للزم مشابهته للحوادث في التغير

والافتقار الى التخصيص بمقدار مخصوص من المقادير الممكنة لما ذهب اليه
وتأبيهما جمله باللغة العربية حيث صار صدره عن جعلهما للابتداء
مثلهما في قوله تعالى وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه وكفهم
من جهل قواعد الاعراب ان خلقناه من قوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر
صفة لشيء حتى اخذ من مفهوم الصفة ان هناك شيا غير مخلوق له
تعالى وهي افعال الحيوانات الاختيارية كما هو المذهب الفاسد ولو
عرف قواعد الاعراب لعرف ان جملة خلقناه لا محل لها من الاعراب
لانها مفسرة للعامل في كل وان المسئلة من باب الاشتغال لا صفة
اذ الصفة لا تتقدم على الموصوف وما لا يتقدم لا يفسر عاملا متقدما
فيلزم نصب لفظ كل بلا ناصب وحينئذ يوخذ من الاية تعميم الخلق
لكل الممكنات فيبطل مذهب القدرية وكفهم من جهل فني المعاني والبيان
اخذ المعتزلة تعليل افعال الباري تعالى بالاغراض من قوله جل
وعلا وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون حيث جعل اللام
للتعليل حقيقة فلو خالط فني المعاني والبيان لعرف ان الاية
من باب الاستعارة التبعية وانه شبه التكليف بالعبادة في
ترتبه على الخلق بالعلة الغائية التي تترتب على الفعل وتقصد
بالفعل لاجلها حتى جعلت التكليف بالعبادة لاجل هذا التشبيه
علة غائية بطريق الاستعارة فتبع ذلك استعارة اللام موضوعة
للتعليل ودخلت على العبادة للدلالة على العلة المجازية وكفهم
من جهل فني المعاني والبيان صدور الحوادث عن غيره تعالى مثل
صدور زيادة الايمان عن سماع ايات القران اخذا من قوله تعالى واذا
تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وصدور ستر العورة عن اللباس
اخذا من قوله تعالى يا بني ادم قد انزلنا عليكم لباسا يواري سواتكم
وصدور اثارة السحاب عن الريح اخذا من قوله تعالى الله الذي يرسل
الرياح فتثير سحابا الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة في الكتاب والسنة
ومن خالط الفنين عرف ان الاسناد في جميع ذلك من باب الاسناد
المجازي العقلي وهو اسناد الفعل او ما في معناه الى ملابس له غير
ما هو له في الظاهر عند المتكلم واذا عرفت ان الجهل بهذه العلوم
يوقع صاحبه في كفر او بدعة تعين على من له قابلية لفهمها ان
يجتهد في تحصيلها ومن ليس له قابلية لفهمها وجب عليه التنزيه
عن ظاهر ما يوهم ظاهره محالا مخالفا للقواعد التوحيدية واعتقاد
ان ذلك الظاهر ليس مرادا لله ولا لرسوله وان له عند اهله
معنى صحيحا لائقا بالله تعالى وان كلام الله تعالى وكلام رسوله

صلي

صلي الله عليه وسلم حق لا تناقض فيه ولا اختلاف ولا باطل ولا جهل ولا وهم
ولا خروج عن الصواب ولا غلط ولا انحراف ولا يضره بعد ذلك الجهل بالمراد
لان القلب محشو باعتقاد تنزيه المولى تبارك وتعالى ورسله عليهم الصلاة
والسلام عن كل نقص وخلل وفساد والله اعلم الثالثة سبالى ان شا
الله عنه قوله فلا تكفر مومنا بالوزر بيان من قادته بدعته الى الكفر
ومن لم تقده اليه وتفصيل المذاهب في ذلك فراجعه ان شئت خاتمة
الكفر بالضم والكفران من الكفر بالفتح وهو الستر لانه يستر الحق ولذا
سمي الزارع كافرا لانه يستر البذر في الارض ومنه يطلق الكفر على البراءة
كقوله تعالى حكاية عن ابليس اني كفرت بما اشركتمون من قبل اي برئت منه
والكفر بالله كما قاله الازهري اربعة انواع كفر انكار بان يكفر بقلبه
ولسانه وكفر جحود بان يعترف بقلبه ولا يقر بلسانه ولا يتلفظ بالتوحيد
ككفر ابي طالب وكفر نفاق بان يكفر بقلبه ويقر بلسانه ككفر المنافقين
في زمنه عليه الصلاة والسلام وكفر النعمة والعشير ككفر الزوجة نعمة
الزوج والعبد نعمة سيده **ووا**جب علينا شرعا **ايماننا** اي تصديقنا
الجازم **بالقدر** بتحريك الدال وتسكينها وجهان مشهوران كلاهما مصدر
قدرت الشيء بفتح الدال وتخفيفها اذا احطت بمقداره والالف عوض
عن مضاف اليه اي بتقدير الله تعالى الامور وهو تحديده تعالى ازلا
كل مخلوق بحده الذي يوجد به من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه
من زمان ومكان وما يترتب عليه من طاعة وعصيان وثواب وعقاب
وغفران ونحوه قول بعضهم المراد من القدر ان الله تعالى علم مقادير
الاشيا وازمانها قبل ايجادها ثم اوجد ما سبق في علمه انه يوجد
فكل محدث صادر عن علمه وقدرته وارادته هذا هو المعلوم من
الدين بالبراهين القطعية وعليه كان السلف من الصحابة وخيار
التابعين الى ان حدثت بدعة القدر في اخر زمان الصحابة كما في صدر
كتاب مسلم عن ابن عمر انه قال ليحيى بن يعمر الجمري حين سال عنه انه
بري ممن يقول ذلك وان الله لا يقبل ممن لم يومن بالقدر عملا وقد
حكى المصنفون في المقالات عن طوائف من القدرية انكار كون
الباري عالما بشيء من اعمال العباد قبل وقوعها وانما يعلمها بعد كونها
وهم الذين قال فيهم الشافعي القدرية ان سلموا العلم خصموا يعني
يقال لهم ايجوز ان يقع في الوجود خلاف ما تضمنه العلم فان منعوا
وافقوا قول اهل السنة وان اجازوا لزمهم نسبة الجهل اليه تعالى
وستسمع له تتمة قريبا **و**واجب علينا شرعا ايضا ايماننا
بالقضا اي بقضا الله تعالى وهو لغة الحكم وعرفا يعبر به عن

الفعل مع زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر بقضا الله تعالى لوجب الرضى به
لان الرضى بالقضا واجب واللازم باطل لان الرضى بالكفر كفر لانا نقول
الكفر مقضي لا قضا والرضى انما يجب بالقضا دون المقضي وايضاحه
ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة
اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار
النسبة الثانية دون الاولى والرضى به انما هو باعتبار النسبة
الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر لانه لا يلزم من وجوب
الرضى بشي باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضى به باعتبار
وقوعه صفة لشي اخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضى بموت الانبيا وانه
باطل بالاجماع كما لخصه السيد في شرح المواقف والمقصود بيان
وجوب اعتقاد عموم ارادة الله تعالى وقدرته وعلمه لما مر
من ان الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعي العلم والقدرة والارادة
لعدم الاكراه والاجبار فان قيل اذا كانت الامور مقدرة ازلا كانت
واجبة الوقوع فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه
فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا ان الله تعالى اراد منهما
الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه تعالى علم منهما الكفر
والفسق بالاختيار ولم يلزم المحال وتقدم انكار المعتزلة ارادة الله
تعالى للشرور والقبايح كما تقدم ايضاح فساد مذهبهم وبيان
الرد عليهم تنبيهات الاول ما تقدم من تعريف القدر والقضا
بما مر مخصوص للسعد قال بعضهم وهو مذهب الماتريدية فان السيد
قال في شرح المواقف ان قضا الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته
الازلية المتعلقة بالاشيا على ما هي عليه فيما لا يزال وان القدر عندهم
ايضا هو ايجاده تعالى الاشيا على قدر مخصوص وتقدير معين في ذاتها
واحوالها فان قلت هلا حملت المتن على كلام الاشاعرة قلت لم احمله
عليه لقول بعض المحققين انما اعتبر في معنى القضا لانه يعتبر في وصفه
اللغوي قال في الصحاح القضا الصنع والتقدير كما قال تعالى فقضاهن
سبع سموات في يومين ومنه القضا والقدر ومن قال انه عبارة عن الارادة
الازلية المتعلقة بالاشيا على ما هي عليه فيما لا يزال فعليه البيان
ولم يعتبر في مفهوم القدر لغة الايجاد حتى يقال انه عبارة عن ايجاد
الخ والنقل خلاف الاصل ولا دليل عليه انتهى ولقول ولي الله تعالى
النووي اعلم ان مذهب اهل الحق اثبات القدر ومعناه ان الله تعالى
قدر الاشيا في القدم وعلم سبحانه انها ستقع في اوقات معلومة
عنده سبحانه وعلى صفات مخصوصة فهي تقع على حسب ما قدرها

سبحانه

سبحانه وانكرت القدرية هذا وزعمت انه سبحانه لم يقدرها ولم يتقدم
علمه بها وانها مستانفة العلم اي انما يعلمها سبحانه بعد وقوعها وكذبوا
على الله جل وعلا عن اقوالهم الباطلة ولا يحمل عليه يوجب تكرارا في
القضا مع ما سبق من وجوب الايمان بارادة الله تعالى لا يقال التكرار لازم
حتى ما حملته عليه لانه مر عموم تعلق كل من القدرة والارادة لانا نقول
لكن لم يمر صراحة وجوب اعتقاده ولو سلمناها فحكمة الاعادة بيان
انهما من امهات المسايل التي جرى فيها النزاع واختلف فيها الارا والمذاهب
قال في شرح المواقف والقضا عند الفلاسفة عبارة عن علم الواجب
بما ينبغي ان تكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام
وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدا لفيضان الموجودات من
حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عندهم عبارة عن خروجها
الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضا والمعتزلة
ينكرون القضا والقدرية في الافعال الاختيارية الصادرة من العباد ه
ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك
العلم بل الى اختيار العباد وقدرهم انتهى فان قلت لا شك في مناقضة
كلام شرح المواقف حيث صرح بنفيهم سبق علمه تعالى باثبات القدرية
علمه تعالى بالامور قبل كونها لكلام النووي حيث صرح بنفيهم سبق علمه
تعالى قبل كونها ثم الحق قلت كل حق ولا مناقضة فان النووي قال
بعد ما مر نقله عنه قال اصحاب المقالات من المتكلمين وقد انقرضت
القدرية القايلون بهذا القول الشنيع الباطل ولم يبق احد من اهل
القبلة عليه وصارت القدرية في الازمان المتاخرة تعتقد اثبات
القدر ولكن تقول الخير من الله والشر من غيره تعالى عن قولهم انتهى
وسبقه بنقل هذا عن المتكلمين القرطبي وزاد والقدرية اليوم
مطبقون على ان الله تعالى عالم بافعال العباد مقدورة لهم واقعة
منهم على جهة الاستقلال وهو مع كونه مذهبا باطلا اخف من
المذهب الاول والمتاخرون انكروا تعلق الارادة الازلية بافعال
العباد فرارا من تعلق القديم بالحادث وهم محجوجون بما قاله الشافعي
رضي الله تعالى عنه ان سلم القدرية العلم خصموا وان قال لهم ايجوز
ان يقع في الوجود خلاف ما تضمنه العلم فان منعوا وافقونا وان
اجازوا لزمهم نسبة الجهل اليه تعالى عن ذلك انتهى وفي الطبقات
الكبرى للسبكي عن الربيع بن سليمان قال سيل الشافعي رضي الله
تعالى عنه عن القدر فانشا يقول

ما شيت كان وان لم اشا ... وما شيت ان لم تشا لم يكن

خلقت العباد على ما علمته • ففي العلم يجري الفتى والمسن
على ذا مننت وهذا خذلته • وهذا اعنت وذا لم تعن
فمنهم شقي ومنهم سعيد • ومنهم قبيح ومنهم حسن

قال الخطابي قد يحسب كثير من الناس ان معنى القضا والقدر اجبار الله سبحانه وتعالى العبد وقهره على ما قدره وقضاه وليس الامر كما يتوهمونه وانما معناه الاخبار عن تقدم علم الله سبحانه وتعالى بما يكون من اكتساب العباد وصدورها عن تقدير منه وخلق لها خيرها وشرها قال والقدر اسم لما صدر مقدرا عن فعل القادر يقال قدرت الشي وقدرته بالتخفيف والتثقيل بمعنى واحد والقضا في هذا معناه الخلق كقوله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين اي خلقهن قال النواوي وقد تظاهرت الادلة القطعية من الكتاب والسنة واجماع الصحابة واهل الحل والعقد من السلف والخلف على اثبات قدر الله سبحانه وتعالى وقد اكثر العلما من التصنيف فيه ومن احسن المصنفات فيه واكثرها فوايد كتاب الحافظ ابو بكر البيهقي رضي الله عنه وقد قرر ايمتنا من المتكلمين ذلك احسن تقرير بدلايلها القطعية السمعية والعقلية والله اعلم انتهى قلت وقد تكرر لكنه في مواضعه من هذا التعليق الثاني لا يفهم من كلام الناظم الا ان من لم يومن بالقضا والقدر ترك واجبا وهل هو بترك ذلك الواجب كافرا ولا ليس في كلامه تعرض له واعلم ايدك الله بالتوفيق والعناية ورزقك التسديد والهداية انه لا خلاف في ذم القدرية فقد ورد في صحاح الاحاديث لعنة القدرية على لسان سبعين نبيا واخرج ابو داود في سننه وابو عبد الله الحاكم في المستدرك على الصحيحين وقال انه صحيح على شرط الشيخين قوله صلى الله عليه وسلم القدرية مجوس هذه الامة وصح ايضا ما صرح به في شرح المقاصد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا قامت القيامة نادى مناد يا اهل الجمع اين خصما الله فتقوم القدرية قال الخطابي انما جعلهم صلى الله عليه وسلم مجوسا لمضاهاة مذهبهم مذهب المجوس في قولهم بالاصلين النور والظلمة يزعمون ان الخير من فعل النور والشر من فعل الظلمة فصاروا ثنوية وكذلك القدرية يضيفون الخير الى الله عز وجل والشر الى غيره والله سبحانه وتعالى خالق الخير والشر جميعا لا يكون شي منهما الا بمشيته فهما مضافان اليه سبحانه وتعالى خلقا وايجادا والى الفاعلين لهما من عباده فعلا واكتسابا

انتهي

انتهي وسياتي في حديث مسلم ان ابن عمر قال للسايل عنهم فاذا لقيت اوليك يعني القدرية فاخبرهم اني بري منهم وانهم برا مني والذي يحلف به عبد الله بن عمر لو ان لاحدهم مثل احد ذهبا فانفقه ما قبل الله منه حتى يومن بالقدر قال النووي هذا الذي قاله ابن عمر رضي الله عنهما ظاهر في تكفيره القدرية قال القاضي عياض هذا في القدرية الاولى الذين نفوا تقدم علم الله تعالى بالكاينات قال والقايل بهذا كافر بلا خلاف وهولاء الذين ينكرون القدر بهذا المعنى هم الغلاة سفسطة في الحقيقة انتهى وفي تنبيه الخلاف اجمال يقتفي كلام بعض المتاخرين ما نصه واعلم ان الايمان بالقدر على قسمين احدهما الايمان بانه تعالى سبق في علمه ما يفعله العباد من خير وشر وما يجازون عليه وانه كتب ذلك عنده واحصاه وان اعمال العباد تجري على ما سبق في علمه وكتابه وثانيهما انه تعالى يخلق افعال عباده كلها من خير وشر وكفر وايمان وهذا القسم ينكره القدرية كلهم والاول لا ينكره الا غلاتهم وتكفيرهم بانكاره كثيرون ومحل الخلاف حيث لم ينكروا العلم القديم والا كفروا كما نص عليه الشافعي واحمد وغيرهما انتهى واما تكفير القدرية المتاخرين وعدم تكفيرهم فقد مر في مباحث خلق الافعال ما يتعلق به وانما نبهت على هذا لان في نهاية ابن ناجي اطلق قوله الايمان بالقدر واجب لا يصح الايمان بدونه الثالث حكى ابو محمد بن قتيبة في كتابه غريب الحديث وابو المعالي امام الحرمين في كتابه الارشاد في اصول الدين ان بعض القدرية حمل هذه الاحاديث على ان المراد منها اهل السنة وقال لسنا بقدرية بل انتم القدرية لاعتقادكم اثبات القدر من الخير والشر بتقدير الله ومشيته لان الشايع نسبة الشخص الى ما يثبته ويقول به كالجبرية والحنفية والشافعية لا الى ما ينفيه قال ابن قتيبة والامام وهذا تمويه من هولاء الجهلة ومباهتة وتواقح فان اهل الحق يفوضون امورهم الى الله سبحانه ويضيفون القدر والافعال الى الله تعالى وهولاء الجهلة يضيفونه الى انفسهم ومدعي الشي لنفسه ومضيفه اليها اولى بان ينسب اليه ممن يعتقده لغيره وينفيه عن نفسه قال الامام وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم القدرية مجوس هذه الامة شبههم بهم لتقسيمهم الخير والشر في حكم الارادة كما قسمتها المجوس فصرفت باضافة الخير الى يزدان والشر الى اهرمن ولا خفا في اختصاص هذا الحديث بالقدرية قال السعد ولا خفا ان من لا يفوض

الامور كلها الى الله تعالى و يتعرض لبعضها فينسبه الى نفسه يكون هو
المخاصم الى الله تعالى و قد مر ان القدرية تقوم عند ما ينادي المنادي اين
خصما الله والحق انهم سموا بذلك لامر و لمبالغتهم في نفي كون الخير والشر
كله بتقدير الله ومشيئته وكثرة مدافعتهم اياه و قيل لاثباتهم
للعبد قدرة الايجاد وليس بشي لان المناسب حينئذ القدرية بضم
القاف لا فتحها والناس مطبقون على الفتح وذكي انه من تغييرات
النسب غير مسموعة لعدم اطرادها لا يقال في الحديث والاثار
ما يدل على ان مثبت القضا والقدر هو المشابه للمجوس دون النافي
فمن الاول ما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لرجل قدم عليه من
فارس اخبرني باعجب شي رايته فقال رايت اقواما ينكحون امهاتهم
وبناتهم واخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضى الله
تعالى علينا وقدره فقال عليه الصلاة والسلام سيكون في اخر امتي
اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتي ومن الثاني ما روي
الاصبغ بن نباتة ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب رضي الله عنه
بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان
بقضا الله وقدره فقال والذي فلق الحبة وبرا النسمة ما وطينا
موطيا ولا هبطنا واديا ولا علونا قلعة الا بقضا الله وقدره
فقال الشيخ فعند الله احتسب عناي ما ارى لي من الاجر شيا فقال
له مه ايها الشيخ اعظم الله اجركم في مسيركم وانتم سايرون وفي
منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شي من حالاتكم مكرهين ولا اليها
مضطرين فقال الشيخ كيف والقضا والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك
ظننته قضا لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب
والوعد والوعيد والامر والنهي ولم تات لايمة من الله لمذنب ولا محمدة
لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسي ولا المسي اولى بالذم من المحسن
تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى
عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا ونهى
تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل
الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين
كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ ما القضا والقدر اللذان
ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى
ربك ان لا تعبدوا الا اياه وما روي عن الحسن انه قال بعث محمد الى
العرب وهم قدرية يحملون ذنوبهم على الله تعالى ومصداقه قوله
تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها

لانا

لانا نقول هذا الحديث لم يثبت في شي من الصحاح وامارات الوضع لايحة
على صفحات وجهه فانما ذكر ليس قول المجوس وهو قول الجبرية وهكذا
ما في الاثر من بعده فليتامل ثم لو سلمنا صحته او اتفق ثبوتهما كالاثر من
بعده انما يدل كل ذلك على بطلان الاحتجاج بالقضا والقدر بحيث
لا يكونان عذرا للفاعل يجوز الاقدام على الفعل رافعا عنه اللوم
على الفعل فان قلت كيف لا يصح الاحتجاج بالقضا والقدر وقد
ثبت في الصحيح كما ياتي ان روح ادم التقت مع روح موسى هناك
موسى فقال لادم انت ابو البشر الذي كنت سببا لاخراج اولادك
من الجنة باكلك من الشجرة فقال له ادم اتلومني على امر قد قدره الله
علي فقال صلى الله عليه وسلم فحج ادم موسى اي غلبه بالحجة قلت
تلك خصوصية لادم عليه الصلاة والسلام فليس لغيره ان يتعلق
بها على انها مناظرة جرت بعد الموت وانقطاع التكليف فلا يلزم
من صحتها صحة ما يقع من نظيرها في دار التكليف والمواخذة على
انك ستسمع ان لا ذنب لادم ولا معصية وانه تسمية تلك محاجة
تجوز لكونها على صورة المحاجة الرابع اعلم ان اول من تكلم في نفي
القدر معبد الجهني بضم الجيم نسبة الى جهينة اي قبيلة من قضاعة
واسمه زيد بن ليث بن سود بن اسلم بن الحاف من قضاعة نزلت
الكوفة وبها محلة تنسب اليهم وبقيتهم نزلت البصرة قال وممن نزل
بها جهينة فنسب اليهم معبد بن خالد الجهني كان يجالس الحسن البصري
ثم سلك اهل البصرة بعده مسلكه لما راوا عمرو بن عبيد ينتحله
قتله الحجاج بن يوسف صبرا وقيل انه معبد بن عبد الله بن عويمر قاله
السمعاني فان قلت زعم القدرية تسترا وتجاهلا لمذهبهم الباطلة وتزيينا
لطريقتهم العاطلة ان اول من تكلم في نفيه امير المومنين علي واولاده
رضي الله عنهم قلت هو منكر من القول وزور كيف وقد صح انه
خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس منا من لم يومن بالقدر خيره
وشره وانه حين اراد حرب الشام قال

شمرت ثوبي ودعوت قنبرا * قدم لوايي لا توخر حذرا
لن يدفع الحذار ما قد قدرا

وانه قال لمن قال اني املك الخير والشر والطاعة والمعصية تملكها مع
الله او تملكها بدون الله فان قلت املكها مع الله فقد ادعيت
انك شريك لله وان قلت املكها بدون الله فقد ادعيت انك انت
الله فتاب الرجل على يده وان جعفر الصادق قال للقدري اقرا الفاتحة
فقرا فلما بلغ قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين قال له جعفر

لماذا تستعين بالله وعندك ان الفعل منك وان جميع الاسباب المتعلقة
بالاقدار والتمكين والالطاف قد حصلت وتمت فانقطع القدري
والحمد لله رب العالمين وكفى في رد مازعموه ان غير واحد من ايمة الدين
وفروع المسلمين نقل اجماع الصحابة اجمعين على القول بالقدر والقضا
كما هو بين للمهتدين الخامس قد اشتهر بين اكثر اهل الملل ان جميع
الحوادث بقضا الله تعالى وقدره ولا شك ان هذا بظاهره متناول
لافعال العباد ومن ثم انتحله اهل الحق والسداد لما ثبت ان الله
الخالق لها نفسها او للقدرة والداعية الموجبتين لها وحاد
عنها اهل البغي والفساد والجهل والعناد الا ان محل النزاع الان
كما مر انما هو القضا والقدر بمعنى الخلق والتقدير كما في
قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وقوله تعالى وقدر فيها اقواتها
كما هو احد اطلاقاتهما وقد يكونان بمعنى الايجاب والالزام
كما في قوله وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقوله نحن قدرنا
بينكم الموت فعلى هذا تكون الواجبات بالقضا والقدر دون
البواقي وقد يراد بهما الاعلام والتبيين كقوله وقضينا الى
بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين ولتعلن
علوا كبيرا وقوله تعالى الا امراته قدرناها من الغابرين اي
اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح المحفوظ فعلى هذا جميع الافعال
بالقضا والقدر فهذه الاطلاقات ليس فيها نزاع لاحد ولله
الحمد كما يحتمل النصب على المفعولية المطلقة ويحتمل التعليل
والتقدير على الاول ايماننا بالقضا والقدر واجب وجوبا شرعيا
مثل الوجوب الذي اي دل عليه او ورد في ضمن الخبر بمعنى
الخبرية وعلى الثاني حكمنا بوجوب الايمان بالقضا والقدر شرعا
للامر الوارد بذلك في الخبر وهو عند اهل فنه مرادف للحديث
على الصحيح وهو ما اضيف الى النبي صلى الله عليه السلام
قولا او فعلا او تقريرا او صفة وقيل الحديث ما جا عن النبي صلى
الله عليه وسلم والخبر ما جا عن غيره ومن ثم قيل لمن يشتغل بالتواريخ
وما شاكلها الاخباري ولمن يشتغل بالسنة النبوية المحدث
وقيل بينهما عموم وخصوص مطلق فكل حديث خبر من غير عكس
واما الاثر بفتح الهمزة والمثلثة فهو على الاصح الاحاديث مرفوعة
كانت او موقوفة وبعض الفقها الخراسانيين قصره على الثاني
وعلى الاصح فهو ما اضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم او الى صحابي
او الى من دونه قولا او فعلا او صفة فاختيار التعبير بالخبر لا يخفى

وجهه ولا شك ولا خفا ان الاحاديث الواردة في باب القضا والقدر
وكون الكاينات بتقدير الله تعالى ومشيته متواترة المعنى وان كانت
تفاصيلها احادا كالشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم بنقل الثقات
مثل البخاري ومسلم وغيرهما وان وقع في بعضها اختلاف رواية
في بعض الالفاظ ففي مسلم عن يحيى بن يعمر قال كان اول من قال في
القدر بالبصرة معبد الجهني فانطلقت انا وحميد بن عبد الرحمن
الحميري حاجين او معتمرين فقلنا لو لقينا احدا من اصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم فسالناه عما يقول هولاء في القدر فوفق
لنا عبد الله بن عمر بن الخطاب داخلا المسجد فاكتنفته انا
وصاحبي احدنا عن يمينه والاخر عن شماله فظننت ان صاحبي
سيكل الكلام الي فقلت ابا عبد الرحمن انه قد ظهر قبلنا ناس يقرون
القران ويتقفرون او يتقفرون او يتعقرون او يتقفون
العلم وذكر من شانهم وانهم يزعمون ان لا قدر وان الامر انف فقال
اذا لقيت اوليك فاخبرهم اني بري وانهم برا مني والذي يحلف
به عبد الله بن عمر لو ان لاحدهم مثل احد ذهبا فانفقه ما قبل
الله منه حتى يومن بالقدر ثم قال حدثني ابي عمر بن الخطاب
قال بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم اذ طلع
علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه
اثر السفر ولا يعرفه منا احد حتى جلس الى النبي صلى الله عليه وسلم
فاسند ركبتيه الى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه وقال يا محمد
اخبرني عن الاسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم
الصلاة وتوتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت
اليه سبيلا قال صدقت قال فعجبنا له يساله ويصدقه قال
فاخبرني عن الايمان قال ان تومن بالله وملايكته وكتبه ورسله
واليوم الاخر وتومن بالقدر خيره وشره قال صدقت قال فاخبرني
عن الاحسان قال ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه
يراك قال فاخبرني عن الساعة قال ما المسوول عنها باعلم من
السايل قال فاخبرني عن اماراتها قال ان تلد الامة ربتها وان ترى
الحفاة العراة العالة رعا الشا يتطاولون في البنيان قال ثم
انطلق فلبثت مليا ثم قال لي يا عمر اتدري من السايل قلت الله ورسوله
اعلم قال فانه جبريل اتاكم يعلمكم دينكم رواه غيره وروى ابو هريرة قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احتج ادم وموسى

فقال موسى يا ادم انت ابونا اخرجتنا من الجنة فقال ادم يا موسى انت الذي
اصطفاك الله لكلامه وخط لك التوراة بيده تلومني على امر قدره
الله علي قبل ان يخلقني باربعين سنة فحج ادم موسى ومنها ما روي
علي رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا يومن عبد حتى يومن باربعة يشهد ان لا اله الا الله واني رسول
الله بعثني بالحق ويومن بالبعث بعد الموت ويومن بالقدر خيره
وشره ومنها ما روي عمر رضي الله عنه انه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم كل شي بقدر حتى العجز والكيس ومنها ما روي
حذيفة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يصنع
كل صانع وصنعته ومنها قوله عليه الصلاة والسلام ما من قلب
الا وهو بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه ان شا يقيمه اقامه
وان شا ان يزيغه ازاغه وعن جابر رضي الله عنه كان النبي صلى الله
عليه وسلم كثيرا ما يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك فقيل
له يا رسول الله اتخاف علينا وقد امنا بك وبما جيت به فقال له
ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها هكذا واشار
الى السبابة والوسطى يحركها وبالجملة فالاحاديث الصحيحة
في هذا الباب كثيرة والمسيلة بين المحققين بالخلق شهيرة ولما
وقع في بعض جزييات الجايز العقلي نزاع بين العقلا وهي من مسايل
الاعتقاد شرع في بيانه معقبا منه الروية فقال ومنه
اي ومن جزييات الجايز عقلا عليه تعالى بمعنى ان العقل اذا خلى
ونفسه لم يحكم بامتناع ان ينظر تعالى بالبنا للمفعول اي ان تتعلق
به روية الراي مما لم يرده برهان عن ذلك وقوله بابصار
جمع بصر بمعنى المحل الذي يخلق الله تعالى فيه الابصار بطريقة
جري العادة عند وجود شرطه او القوة المخلوقة لله تعالى
كذلك يجري بمحل النزاع بين المختلفين فان اهل السنة رضي الله
عنهم ذهبوا الى ان الله تعالى يجوز ان يرى والمومنون في الجنة
يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع
الفرق واحالها المعتزلة فان المشبهة والكرامية لا يرى الا في
جهة ومكان لكونه عندهم جسما تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم
لا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للثاني
امتناع ارتسام صورة المرئي في العين مثلا او اتصال الشعاع
الخارج بالمرئي او حالة ادراكية مستلزمة لذلك وانما النزاع
انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة

ثم

ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا
العين حصل نوع اخر من الادراك فوق الاولين سميناه الروية يعني
الانكشاف التام بالبصر ولا يتعلق عادة الا بما هو في جهة ومكان
ومسافة مخصوصة فهل مثل هذه الحالة الادراكية يصح ان
تقع بدون المقابلة وان تتعلق بذات الله تعالى منزها عن
الجهة والمكان فاحاله من عدا اصحابنا واجازه الاصحاب ولم يقتصر
الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات
وربما الخصم يمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا
والوقوع ثانيا فان قلت هلا اكتفى الاصحاب عن ادلة الامكان
بان الاصل في الشي بسيما فيما ورد به الشرع هو الامكان ما لم تصد
عنه الضرورة او البرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان
قلت لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال لا الارشاد دون
المناظرة والمحاجة مع الخصوم فان قيل المعول عليه من دليل
الامكان ايضا سمعي لان احديه موقوف عليه وهي ان موسى عليه الصلاة
والسلام طلب الروية او ان الروية علقت على استقرار الجبل
انما تثبت بالنقل دون العقل فلا يصح حينيذ للمحاجة مع الخصم
قلنا اما انه نقل فنعم واما انه لا يصلح للمحاجة مع الخصم فممنوع لانه
قطعي لوروده في المتواتر فلا نزاع في امكانه بل لا نزاع في وقوعه
لذلك فان قلت فما حجة الاصحاب على امكان الروية وما قيل فيها
قلت احتجوا عليه بدليلين سمعي وعقلي اما الاول فمضى انفا
واما الثاني فتقريره انا نرى بحكم الضرورة الجواهر كالاجسام
والاعراض كالضوء والالوان والاكوان باتفاق الخصوم في الجملة
ويكمل الاستدلال على روية الثقيلين بانا نميز بين نوع ونوع من
الاجسام كالشجر والحجر ونوع ونوع من الالوان كالسواد والبياض
من غير ان يقوم شي منها بالة الابصار على ما ذهب اليه
صاحب التصحيح وعلى كل حال لما صحت رويتهما وهي مشترك
بينهما ولا بد للحكم المشترك من علة ثابتة مشتركة لزم ان يكون
لها علة لامتناع الترجح بلا مرجح وان تكون تلك العلة مشتركة
بين الجوهر والعرض لما تقرر من امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين
مختلفتين وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك
بين الثقيلين والحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم
وعن الوجود بعد العدم والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود
والعدم ولا مدخل للعدم في العلية فتعين الوجود اذ صحة الروية

امر يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم والدوران تحقيق
وهو مما يشترك فيه الواجب وغيره فلزم صحة رويته تعالي من حيث
تحقق علة الصحة التي هي الوجود فيهما وهو المطلوب فان قلت
ما المراد بالعلة ههنا قلت فهم الاكثرون ان المراد بها ما الموثر في صحة
الروية ودل كلام امام الحرمين علي ان المراد بها ههنا ما يصلح متعلقا
للروية وقابلا لها ولا يخفي لزوم كونه وجوديا علي هذا وهو الحق
وعليه ينبني انه فاع كثير مما اعترض به علي هذا الدليل وهو وجوه
الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر
الي علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا اعتباري ووجه
انه فاع ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا للروية بالضرورة
الثاني ان صحة روية الجوهر لا تماثل صحة روية العرض اذ لا يسد
احدهما مسد الاخر فلا يجوز ان يعلل كل منهما بعلة علي الانفراد
ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين
كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون له علة مشتركة ووجه
انه فاع ان متعلق الروية لا يجوز ان يكون من خصوصيات
الجوهرية او العرضية بل يجب ان يكون مما يشترك فيه للقطع بانا
قد نري الشي من بعيد ولا ندرك منه الا هوية ما دون خصوصية
كونه جوهرا او عرضا فرسا او انسانا ونحو ذلك بل ربما نري
زيدا بان تتعلق روية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه
من الجواهر والاعراض ثم يتعلق روية برويته واحدة متعلقة
بهويته الخاصة ثم تنقدر علي تفصيله الي ما فيه من الجواهر
والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما
تحصيلنا عنها وان استقصينا في التامل فعلم ان ما يتعلق به
الروية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق
وهذا معني كونه علة صحة الروية مشتركة بين الجوهر والعرض
لان الوجود هو المرئي لنا السعد وفيه نظر لجواز ان يكون
متعلق الروية هو الجسمية او ما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار
خصوصية انتهي وفيه نظر اخر وهو ان مفهوم الهوية امر
اعتباري لا تحقق له في الاعيان فكيف يكون متعلقا للروية
بل متعلقها ليس الا خصوصيات المرئيات ولا يلزم ان يكون
كل ادراك صالحا لان يتوصل به الي تفصيل المدرك الي ما فيه من
الجواهر والاعراض بل قد يكون اجماليا متعلقا بجملة المدرك
من حيث هو مدرك وليس هذا راجعا لنظر السعد فتامله

خلافا



خلافا لمن وهم في ذلك كما بينته في تعليق الفرايد الثالث بعد ثبوت
كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين
الواجب لا يلزم من صحة رويتهما صحة رويته لجواز ان يكون خصوصية
الجوهرية والعرضية شرطا لها او خصوصية الواجبية مانعا عنها
ووجه انه فاع ان صحة روية الشي الذي له الوجود الذي هو
المتعلق للروية ضروري بل لا معني لصحة رويته الا ذلك ثم الشرطية
المانعية انما تتصور لتحقق الروية لا لصحتها علي ان مجرد تجويز
الخصوصية شرطا او مانعا لا يكفي ههنا بل من ادعي ذلك فعليه الاثبات
علي ما هو قانون البحث وقد اعترض علي هذا الدليل ايضا بوجوه
اخر اولها منع اشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود كل شي
عين حقيقته ولا خفا في ان حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة
الممكن وحقيقة الانسان لا تماثل حقيقة الفرس وجوابه ما بان
في مبحث مغايرة الوجود لذاته غاية الامر ان الاعتراض علي الاشعري
الزاما ما دام كلامه محمولا علي ظاهره واما بعد تحقيق ان الوجود
هو كون الشي له هوية فاشتراكه ضروري وثانيها انه يلزم
علي ما ذكرتم صحة روية كل موجود حتي الاصوات والطعوم والروايح
والاعتقادات والقدر والارادات وانواع الادراكات وغير
ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والجواب منع بطلانه
وانما لا يتعلق بها الروية علي جري العادة بان الله تعالي لا يخلق
فينا رويتها لا بنا علي امتناع ذلك وما ذكره الخصم مجرد استبعاد
غير مستند الي دليل فلا يسمع وثالثها انتقاض الدليل بصحة المخلوقية
فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة
لذلك سوي الوجود فتلزم صحة مخلوقية الواجب وهو محال
والجواب انها امر اعتباري محض لا يقتضي علية اذ ليست مما يتحقق
عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الروية سلمنا لكن الحدوث
يصلح ههنا علة لان المانع من ذلك في صحة الروية انما هو
امتناع تعلق الروية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض بصحة
الملموسية فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي
تتمة قد ظهر من كون المراد بالعلة ههنا متعلق
الروية ان المرئي من كل شي وجوده وقال الرازي التزم بعض
اصحابنا ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف
المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا نرتضيها بل
الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية ولما

تمسكت المعتزلة على نفي الرؤية وبعضها او قوعها وبشبه عقلية
وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها وكانت اصول
العقلية ثلاثة اولها وهي اقواها شبهة المقابلة وتقريرها ان
يقال لو كان تعالى مرئيا لكان مقابلا للرائي اما حقيقة كما في الرؤية
بالذات او حكما كما في الرؤية بالمراة على ان الحق انه لا حاجة الى هذا
التفصيل لان المرئي بالمراة هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة
للرائي حقيقة لا حالة الصورة كالوجه مثلا وادعوا في لزوم المقابلة
الضرورة وفرعوا على ذلك وجوها من الاسنة لا لمثل انه لو كان
مرئيا لكان في جهة وحيز وهو محال ولكان جوهرا وعرضا لان المتحيز
بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض ولكان اما في البدن او خارج
البدن او فيهما ولكان في الجنة او خارج الجنة او فيهما اذ لا تعقل
الرؤية اذا لم تكن فيه ولا خارجه لانتفاء المقابلة ولكان المرئي
اما كله فيكون محدودا متناهيا او بعضه فيكون متبعضا
متجزئا وهذا بخلاف العلم فانه انما يتعلق بالصفات ولا فساد
في ان يكون المعلوم كلها او بعضها ولكان اما على مسافة من الرائي
فيكون في حيز وجهة او لا فيكون في العين او متصلا بها ولكان
رؤية المؤمنين اياه اما دفعة فيكون متصلا بعين كل احد
بتمامه فيتكثر او لا بتمامه فيتجزى او منفصلا عنها فيكون
على مسافة فاما على التعاقب مع استوائهم في سلامة الحواس
فيلزم الحجاب بالنسبة الى البعض ولكان رؤيته اما مع رؤية
شيء اخر مما في الجنة فيكون في جهة منه ضرورة ان رؤية الشيئين
دفعة لا تعقل الا كذلك واما لا معهما فيكون ما هو باطن في الدارين
مرئيا وما هو ظاهر غير مرئي مع شرايط الرؤية وحديث غلبة
شعاع احد المرئيين انما يصح في الاجسام واجاب القوم عنها
بان لزوم المقابلة والجهة ممنوع وانما الرؤية نوع من الادراك
يخلقه الله تعالى متى شاء ولاي شيء شاء ودعوى الضرورة فيما
تنازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموعة ولو سلم في الشاهد
فلا يلزم في الغائب لان الرؤيتين مختلفتان اما بالماهية واما
بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم اشار الى
ذلك الجواب بقوله **لكن** النظر بمعنى الادراك التام بحاسة البصر
حاصل للرائين **بلا كيف** اي تكيف للمرئي من مقابلة وجهة
مخصوصة ومسافة واحاطة به بل يجب تجرده عنه فالمراد
بالمخالفة في الكيف وجوب خلو رؤية الواجب تعالى عن الشرايط

والكيفيات



والكيفيات المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية او
الرائي عن جميع الحالات والصفات على ما يفهمه ارباب الجهالات فيعترضون
فعل من افعال العبد او كسب من اكسابه فبالضرورة تكون واقعة بصفة
من الصفات وكذا المرئي بحاسة العين لا بد ان يكون كيفية من الكيفيات
نعم يتوجه ان يقال نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في
الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام
وعندنا بالعلم الضروري وثانيتها شبهة الشعاع والانطباع
وهي ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي واما بانطباع الشبح
بالمرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري
تعالى ظاهر الامتناع فتمتنع رؤيته والجواب ان هذا انما يتوجه
على مذهب الفلاسفة فانهم بعد اتفاقهم على ان معنى الرؤية
تاثر الحدقة بسبب ارتسام صورة المبصر فيها اختلفوا على
قولين احدهما ان المدرك لنا نفس المثال المنطبع وهو الشيء المطابق
لما في الخارج اعني الخالي عن المادة وثانيهما ان المدرك لنا عين
ذلك الشيء بواسطة المثال المنطبع في الرطوبة الجليدية المودية
الى الحس المشترك ومذهب اهل السنة ان السمع والبصر ادراكات
لا يتوقفان الا على وجود محل يقومان به واختصاص بعض الاشيا
بالادراك في حقنا انما هو باجراء الله عادته بخلق ذلك فيها على ما
حقق في بحث القوى ولو سلم فانما هو في الشاهد دون الغائب
اما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظاهر واما على تقدير
اتفاقهما فلجواز ان تقع افراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة
وثالثتها شبهة الموانع وهي انه لو جازت رؤيته تعالى لدامت
لكل سليم الحاسة في الدنيا والاخرة فلزم ان نراه الان وفي الجنة
على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص
القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم
انه يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية
لان المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر واللطافة او القرب او البعد
وحيلولة الحجاب الكثيف او الشعاع المناسب لضوء العين انما يشترط
في الشاهد اعني رؤية الاجسام والاعراض فمتى تحقق
الامران ولم تجب الرؤية لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة
لا نراها لان الله تعالى لم يخلق رؤيتها او لتوقفها على شرط اخر
وهذا قطعي البطلان والجواب انه ان اريد جواز ذلك في نفسه بمعنى
كونه من الامور الممكنة فليس قطعي البطلان بل قطعي الصحة

والشرطية المذكورة ليست لزومية بل اتفاقية بمنزلة قولنا لو لم تجب
الروية عند تحقق الشرايط لكان العالم ممكنا وان اريد جوازه عند العقل
بمعني تجويزه ثبوت الجبال وعدم جزمه بانتفايها فاللزوم ممنوع
فان انتفاها من العاديات القطعية الضرورية كعدم جبل حسن
الياقوت وبحر من الزيبق ونحو ذلك مما يخلق الله تعالي العلم الضروري
بانتفايها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم مبنيا
علي العلم بانه تجب الروية عند وجود شرايطها لحصوله من غير ملاحظة
ذلك بل مع الجهل بذلك سلمنا وجوب الروية عند تحقق الشرايط
المذكورة في حق الشاهد لكن لانسلم وجوبها في الغايب عند تحقق الامرين
لجواز ان تكون الرويتان تختلفتين في الماهية فتختلفان في اللوازم
او تكون روية الخالق مشروطة بزيادة قوة ادراكية في الباصرة
لا يخلقها الله تعالي لاهل الجنة في بعض الاوقات كما اشار اليه حجة
الله في الارض مالك بن انس رضي الله عنهما ثم لا يخفي ضعف ما ذكره
بعض المعتزلة من ان الشيئين اعني الدنيويتين والاخرويتين لما
كانتا مثلين لزم تساويهما في الاحكام واللوازم والشروط وان
الشروط والموانع يجب ان تكون منحصرة فيما ذكرنا للدوران القطعي
ولانه اذا قيل ان لنا ههنا مريبا اخر مقرونا بجميع ما ذكرنا من الشرايط
وانتفا الموانع الا انه لا يري لانتفا شرط او تحقق مانع غير ذلك
فنحن نقطع ببطلانه واحتج الامام علي بطلان انحصار الشرايط
فيما ذكروه بوجهين احدهما وبنا علي قاعدة المتكلمين اعني تركب
الجسم من اجزا لا تتجزي انا نري الجسم الكبير من البعد صغيرا وما ذاك
الا لروية بعض اجزايه دون بعض مع استوا الكل في الشرايط المذكورة
فلولا اختصاص البعض بشرط وانتفا مانع لما كان كذلك وثانيهما
انا نري ذرات الغبار عند اجتماعها ولا نراها عند تفرقها مع حصول
الشرايط المذكورة في الحالين فعلمنا اختصاصها حالة التفرق بانتفا
شرط او وجود مانع لا يقال بل ذاك لانتفا شرط الكثافة وتحقق
مانع الصغر لانا نقول تحقيقه تكون روية كل ذرة مشروطة
بانضمام الاخري اليها وهو دور واجيب عن الاول بمنع التساوي
فان اجزا الجسم متفاوتة في القرب والبعد من الحدقة فلعل البعض
منها يقع في حد البعد المانع من الروية بخلاف البعض وعن الثاني
بانه دور معية لا دور تقدم ثم اشار الي الجواب عن اقوي الشبه
السمعية التي تمسكت بها المعتزلة علي مدعاها وهو قوله تعالي
لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير والتمسك
به

٢١٩

به من وجهين احدهما وهو الذي تعرض لجوابه تقريره ان نفي ادراكه تعالي
بالبصر وارد موردا التمدح مدرج في اثنا المدح فيكون نقيضه وهو
الادراك بالبصر نقصا وهو علي الله تعالي محال وهذا الوجه يدل
علي نفي الجواز وعنه اجوبة منها انه لو سلم عموم الابصار وكون الكلام
لعموم السلب فلا نسلم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل علي نفي الروية
في الدنيا جمعا بين الادلة واورد عليه ان هذا تمدح وما به التمدح
يدوم في الدنيا والاخرة ولا يزول ودفع بان امتناع الزوال انما هو
فيما يرجع الي الذات والصفات واما ما يرجع الي الافعال فقد يزول
لحدوثها والروية من هذا القبيل فقد يخلقها الله تعالي في حينه
وقد لا يخلقها ثم لو سلم عموم الاوقات فقطعيته الظهور والرجحان
ومثله انما يعتبر في العمليات دون العلميات ومنها ما تعرض له بقوله
والنظر بمعني الانكشاف التام بحاسة البصر حاصل للرايين
بلا انحصار للمرئي واحاطة بجوانبه وحدوده ونهاياته والوقوف
علي حقيقته كما هو محمل الاية الشريفة وحاصله انا لا نسلم ان الادراك
بالبصر في الاية الكريمة هو مطلق الروية بل هو روية مخصوصة
وهو ان تكون علي وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل
والوصول ماخوذ من ادركته فلانا اذا لحقته وهذا يصح رايت
القمر وما ادركته ببصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ما رايته
فيكون اخص من الروية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم
من نفي الادراك علي هذا نفي الروية ولا من كون نفيه مدحا كون الروية
نقصا واستدلالهم بان قولنا ادركت القمر ببصري وما رايته تناقض
انما يفيد ما ذكرنا لا ما ذكروا ونقلهم اياه عن ايمة اللغة افتراقات
ادراك الحواس مستفاد من ادركته فلانا اذا لحقته وقد صار حقيقة
عرفية فالرجوع الي العرف دون اللغة فان قلت فان كان الادراك
ما ذكرتم فهو مستحيل في حق الباري تعالي لم يكن لقوله تعالي لا تدركه
الابصار فايدة ولا لقوله وهو يدرك الابصار جهة قلنا اما فايدته
فالتمدح بتنزهه عن سمات الحدوث والنقصان من الحدود والنهايات
واما ادراكه فعبارة عن رويته اياها او علمه بها تعبيرا باللازم عن
الملزوم ومنها ان المنفي ادراك الابصار ولا نزاع فيه والمتنازع ادراك
المبصرين ولا دلالة علي نفيه وهذا ينسب الي الاشعري وضعفه ظاهر
لما ياتي بيانه من انه شاع ادراك البصر في الادراك به ولان جميع الاشيا
كذلك اذ المرييات منها انا ندركها المبصرون لا الابصار فلا تمدح في
ذلك بل لا فايدة اصلا اللهم الا ان يراد ان ادراك الابصار هو الروية

بالجارحة على طريق المواجهة والانطباع فيكون تقييدا مدحا وبيانا لتنزه الباري
تعالى عن الجهة ولا يستلزم نفي الرؤية بالمعنى المتنازع وثانيهما ويتوقف الخوض
وتقريره على تقديم مقدمة وهي ان ادراك البصر عبارة شايعة في الادراك
بالبصر باسناد المنفي الى الله وان الادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى
اتحاد مفهوميهما او تلازمهما بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد
الاستعمال والقطع بامتناع اثبات احدهما ونفي الاخر مثل ادركته البصر
ببصري وما رايته وان الجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية
للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة
استعمال الفصحا وبصحة الاستثنا وانه اذا وقع في حيز النفي يشتمل لسلب
العموم مثل ما قام العبيد كلهم ولم اخذ الدراهم كلها كما يشتمل لعموم السلب
كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين ولا تطع الكافرين والمنافقين وكذلك
صريح كلمة كل مثل لا يفلح كل احد ولا اقبل كل الدراهم ومثل والله لا يحب كل
مختال فخور ولا تطع كل حلاف مهين وتحقيقه انه اذا اعتبرت النسبة الى الكل
اولا ثم نفي فهو لسلب العموم وان اعتبرت النفي اولا ثم نسب الى الكل فهو لعموم
السلب وكذلك جميع القيود حتى ان الكلام المشتمل على نفي وقيد قد يكون
لنفي التقييد وقد يكون لتقييد النفي فمثل ما ضربته تاديبا اي بل اهانة نفي
سلب للتعليل والعمل للفعل وما ضربته اكراما له اي تركت ضربه للاكرام
تعليل للسلب والعمل للنفي وما جاءني راكبا بل ماشيا للكيفية وما حج
مستطيعا اي ترك الحج مع الاستطاعة تكييف للنفي وعلى هذا الاصل
ينبغي ان النكرة في سياق النفي انما تعم اذا تعلقت بالفعل مثل ما جاءني رجل
لا بالنفي مثل قولنا الاتي من لا يحسن من الفاتحة حرفا وان اسناد الفعل المنفي
الى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة اذا قصد نفي الاسناد مثل ما نام الليل
بل صاحبه ومجازا اذا قصد اسناد النفي مثل ما نام ليلي وما صام نهاري
وما ربحت تجارته يعني سهر وافطر وخسر وكذا ما ليلي بنائم وان كان ظاهره
على نفي الاسناد لان المعنى ليلي ساهر وان تعلق النهي قد يكون قيدا للمنهي
مثل لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى وقد يكون قيد النهي اي طلب الترك
مثل لا تكفر لتدخل الجنة ومثل وما هم بمؤمنين لتاكيد النفي لا لنفي التاكيد
وما زيدا ضربت لاختصاص النفي لا لنفي الاختصاص وأغير الله أعبد لاختصاص
الانكار دون العكس اذا علمت هذا فاعلم ان الاثبات ايضا كذلك حتى
ان الشرط كما يكون سببا لمضمون الجزا فقد يكون سببا لمضمون الاخبار به والاعلام
كقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وان متعلق الامر كما يكون قيدا للمطلوب
فقد يكون قيدا للطلب مثل صل فانها فريضة وزك فانك غني فالاسعد
وهذا اصل كثير الشعب غزير الفوايد يجب التنبه له والمحافظة عليه

ولم يبينه

ولم يبينه القوم على ما ينبغي فلهذا اشرنا اليه انتهى اذا تقول قد اخبر الله
سبحانه وتعالى في هذه الاية بانه لا يراه احد في المستقبل على سبيل عموم
السلب وشمول النفي فلو جاز ان يراه المومنون في الجنة لزم الخلف في خبره تعالى
وهو محال واجيب بجواز كونه من سلب العموم ونفي الشمول على ما هو معنى
السلب الجزئي لا من عموم السلب وشمول النفي على ما هو معنى السلب الكلي فلا
يكون اخبارا بانه لا يراه احد بل بانه لا يراه كل احد والامر كذلك لان
الكفار لا يرونه ورد بانه حمل للاية على القليل فان كون الجمع المعرف باللام
مع النفي لعموم السلب هو الشايع في الاستعمال حتى لا يكاد يوجد مع كثرته
في التنزيل الا بهذا المعنى وهو اللايق بهذا المقام لانه ابلغ في اثبات حجاب
العزة والعظمة واوفق في مقابلة اثبات ادراكه تعالى لكل فرد فرد من
الابصار له تعالى واجيب بانا سلمنا ان الاية من عموم السلب لا سلب
العموم كما هو الكثير لكن لا نسلم دلالتها على عموم الاوقات والاحوال بل
على عموم الاشخاص اذ هي سالبة كلية مطلقة لا دايمة على ما اختاره الآمدي
والقرافي والاصفهاني من ان العام في الاشخاص مطلق في الاحوال والاوقات
والامكنة ورد بانه خلاف التحقيق كما بينه ابن دقيق العيد والذي حققه
التقي السبكي ان عموم الاوقات والاحوال مستفاد من عموم الاشخاص لزوما
لا وضعا وجرى عليه ولده في جمع الجوامع وعليه فالجواب ان الرؤية عندنا
بخلق الله تعالى واختياره وانما يخلقها في الاخرة فقد نص حديث الرؤية
المتواترة المعنى على وقوعها في الاخرة وقامت الادلة على انتفايها في الدنيا
كقوله صلى الله عليه وسلم واعلموا ان احدكم لن يرى ربه حتى يموت رواه مسلم
واخرجناه ونحوه من الاحاديث التي دلت على تخصيص عموم الاوقات بما عدا
الاخرة فان قلت فما الجواب المرضي عن الاية قلت ما اشار اليه في المستند
ولهذا اقتصر عليه ولله الحمد وسنشبع في الاية كلاما اخر ان شا الله تعالى
هذا ومن شبه المعتزلة السمعية ان الله تعالى خاطب موسى عليه الصلاة
والسلام عند سواله الرؤية بقوله تعالى لن تراني وكلمة لن للنفي في المستقبل
على سبيل التابيد فيكون نصا في ان موسى عليه الصلاة والسلام لا يراه في
الجنة او على سبيل التاكيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في مثله عموم
الاوقات واذا لم يره موسى عليه الصلاة والسلام لم يره غيره اجماعا والجواب
ان كون كلمة لن للتابيد لم يثبت ممن يوثق به من ائمة اللغة وكونها للتاكيد
وان ثبت بحيث لا يمنع الامكان لكن لا نسلم دلالة الكلام على عموم الاوقات
لا نصا ولا ظاهرا ولو سلم الظهور فلا عبرة به في العمليات سيما مع ظهور قرينة
الخلاف وهو وقوعه جوابا لسوال الرؤية في الدنيا على انه لو صرح بالتاكيد
وجب الحمل على الرؤية في الدنيا توفيقا بين الادلة ومنها قوله تعالى وما كان

البشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء وتقريرها
ان الاية سيقت لنفي ان يراه احد من البشر حيث يكلمه الله تعالى فكيف في غير
تلك الحالة اذ قد نزلت حين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم الا تكلم الله وتنظر
اليه كما كلمه موسى ونظر اليه فقال لهم لم ينظر اليه موسى وسكت فالمعنى ما صح ان يكلمه
الا كلاما خفيا يدرك بسرعة في المنام او الالهام او صوتا من وراء الحجاب كما كان لموسى عليه
الصلاة والسلام او على لسان ملك كما هو الشايع الكثير من حالة الانبيا عليهم
الصلاة والسلام والجواب منع ذلك بل انما سيقت الاية لبيان محل على حال
الرؤية ليصح حمل قوله او من وراء حجاب عطفا عليه تنبيها له اذ لا معنى له سوى
كونه بدون الرؤية تمثيلا بحال من احتجب بحجاب ولو سلم دلالتها على نفي الرؤية
ومنع لها بما ذكر لوجب حملها على الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة وخبريا
على موجب القرينة اعني سبب النزول وقوله تعالى وحيا نصب على المصدر
ومن وراء حجاب واو يرسل عطف على وحيا باضمار ان والارسال نوع من الكلام
ويجوز ان يكون الثلاثة واقعة موقع الاحوال ومنها ان الله تعالى حيثما ذكر في
كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره استنكارا
بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقانا لولا انزل
علينا الملايكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله
تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة
وانتم تنظرون وقوله تعالى يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من
السما فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم
الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم
وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام ولهذا عوتبوا على طلب انزال
الملايكة والكتاب مع انه من الممكنات لا لامتناعها والا لنهاهم موسى عليه
الصلاة والسلام عن ذلك كما فعل حين سالوه ان يجعل لهم الهة فقال بل
انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا كما يأتي تحريره ولطلبهم
اياها في الدنيا لا لامتناعها بل لانهم طلبوا وقوعها على طريق الجهة
والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض فان قلت قوله تعالى
حكاية عن موسى عليه الصلاة والسلام تبت اليك يدل على امتناع المسئول
فيه حتى عد سؤاله فيه من مقتضيات التوبة قلت ممنوع جاز ان يكون
معناه التوبة عن الجراة والاقدام على السوال بدون الاذن او عن طلب وقوعها في
الدنيا وان كانت ممكنة اذ الامكان لا يستلزم الوقوع وسنعرف ما فيه ان شاء الله
تعالى وقوله للمومنين متعلق بينظر لتضمنه معنى الانكشاف على ما يراه ومن
الجايز العقلي انكشافه تعالى بحاسة البصر انكشافا تاما لكل فرد فرد
ممن مات محكوما باتصافه بالايمان والمتصف به الشرعي وهذا الحكم منطوقا

ومفهوما

ومفهوما مجمع عليه في الجملة وان كان في بعض جزيياته اختلاف فمن ذلك الملايكة
هل يرونه تعالى في الاخرة ذهب عز الدين بن عبد السلام الشافعي الى انهم لا يرونه
تعالى فيها تمسكا بان قوله تعالى لا تدركه الابصار عام خص منه المومنون
فبقي على عمومه في غيرهم ونقله عنه جماعة من المتاخرين ولم يتعقبوه بنكير
والحق انهم يرونه كما نص عليه الاشعري وتابعه على ذلك البيهقي وابن القيم
والبلقيني وهو الارجح بلا شك ومن ذلك مومنوا الجن قال صاحب آكام
المرجان والبلقيني بعد ان حكيا مقالة ابن عبد السلام في الملايكة والجن
اولى بالمنع منهم زاد البلقيني وقد يتوقف في الاولوية لان الايمان في العرف
يشمل مومني الثقلين جزم الجلال السيوطي بان الجن تحصل لهم الرؤية في
الموقف مع سائر الخلق قطعا وتحصل لهم في الجنة في وقت ما من غير قطع
بذلك لكن باحتمال راجح واما انهم يرونه دون الانس في الرؤية في كل جمعة
فالظاهر خلافه ومن ذلك النسا من هذه الامة والمذاهب فيهن ثلاثة احدها
لا يرينه لقصرهن في الخيام ولعدم تصريح الاحاديث برؤيتهن والثاني
يرينه اخذا من عمومات النصوص الواردة في الرؤية والثالث انهن يرينه
في الاعياد والجمع فانه تعالى يتجلى فيها تجليا عاما فيرينه في مثل هذه الحال دون
غيرها وهذا القول جزم به الجلال السيوطي وقال فيه الحافظ بن كثير وهذا
القول يحتاج له دليل خاص وستاتي له تتمة ومن ذلك مومنوا الامم السابقة
وفيهم احتمالان لابن حجر وقال ان الاظهر مساواتهم لهذه الامة في الرؤية
والله اعلم ومن ذلك الكفار والمنافقون قال النووي الرؤية مختصة
بالمومنين واما الكفار والمنافقون فلا يرونه سبحانه وتعالى وقيل يراه
منافقوا هذه الامة وهذا ضعيف والصحيح الذي عليه جمهور اهل السنة
ان المنافقين لا يرونه كما لا يراه باقي الكفار باتفاق العلما قلت في حكاية
الاتفاق نظر فقد ذهب قوم من اهل السنة الى انهم يرونه تعالى ثم يحجبون
بعد ذلك فيكون عليهم حسرة قال الجلال وله شواهد مرويناها عن الحسن
البصري قال الفاكهاني والمعول عليه عدم رؤيتهم لقوله تعالى كلا انهم عن
ربهم يومئذ لمحجوبون ولان رؤيته تعالى من اعظم الكرامات والتشريف
ولذلك انما تقع تفضلا منه تعالى لا في مقابلة عمل البتة كما نبه عليه شيخ
شيخنا المالكي في معراجه والكازروني اهـ وذلك وفي دليله ما يتنبه
في تعليق الزايد وبالجملة ان حمل كلام المتن على الرؤية في الجنة لا كلام في خروجهم
وان حمل على الاطلاق خرجوا ايضا على كلام ابن الفاكهاني لا على ما جزم به الجلال
كما انه ان اراد بالمومنين من كلف بالايمان ومات عليه كان ساكتا عن الملايكة
بناء على ما قاله بعضهم من انهم على القول بتكليفهم لم يكلفوا بالايمان لانه فيهم
ضروري وليس فعلا ايضا ولا تكليف الا بفعل اختياري وان اراد من مات متصفا

بد كلف به او لا دخلوا كمومني الجن والامم السالفة والصبيان والبله والمجانين
الذين اتي عليهم البلوغ وهم مجانين وماتوا كذلك بل وبعض اهل الفترة على
ما مر بيانه وقد اتفقوا على ان ساير الحيوانات غير من ذكرنا لا تراه لعدم
العلة تتمة ان الاولى محل الرؤية الجنة من غير خلاف قال ابن ناجي
واما رؤيته تعالى في عرصات القيمة ففي السنة ما يقتضي وقوعها للمومنين
فيها قلت وهو الصحيح وقال غيره ولا نص فيها والعقل يجوزها والفاظ
السنة فيها محتملة وقال الجلال رحمه الله في تحفة الجلسا رؤية الله تعالى
يوم القيمة في الموقف حاصلة لكل احد بلا نزاع واما الرؤية في الجنة فاجمع اهل
السنة على انها حاصلة للانبيا والرسل والصديقين من كل امة
ورجال المومنين من البشر من هذه الامة واختلف فيمن عداهم على ما مر تفصيله
فليتامل قلت وما قاله هو الحق لامتلا السنة به ولا عبرة بقول من قال
لا نص فيها الثانية وقت الرؤية قال الحافظ ابن رجب كل يوم كان للمسلمين
عيد في الدنيا فانه عيد لهم في الجنة يجتمعون فيه على زيارة ربهم لهم فيه
ويوم الجمعة يدعى بيوم المزيد في الجنة ويوما الفطر والاضحى يجتمع اهل الجنة
فيهما للزيارة وورد مشاركة النسا للرجال فيهما في الرؤية مما يشهدونهما
معهم في الدنيا دون الجمع هذا حال عوام اهل الجنة قال الجلال كما يشهد له ما اخرجه
الدارقطني عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان يوم القيمة
راي المومنون ربهم عز وجل فاحدثهم بالنظر اليه كل جمعة ويراه المومنون يوم
الفطر ويوم النحر قال الجلال وانا استثني ازواج الانبيا وبناتهم وساير
الصديقات فاقول انهن يرين في غير الاعياد ايضا خصوصية لهن كالخلص
الصديقين كابي بكر وعمر بن بينة في الرؤية ليست لغيرهم واما خواصهم
كالرسل والانبيا ففي كل يوم يرونه بكرة وعشيا تتمة
ما قلناه ونقلناه من اختلاف احوال اهل الجنة وتفاوت مقاماتهم في
الرؤية هو الصحيح الموافق لاقوال سادات اهل السنة وفي حديث ابن عمر
اكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشيا وذهب صاحب التذكرة
في باب سلام الله على اهل الجنة من كتاب الرؤية الى ما حاصله
انهم يرونه في الموقف ثم يحجبون الى ان لا يبقى في النار من يدخل الجنة احد
فيوذن لهم فيرونه في الجنة ثم لا يحجبون فيه ذلك اصلا وان كان منهم
رجوع الى حال الشعور بلذاتهم وتنعماتهم التي اعدها الله لهم فيها فهم
مشاهدون بعينهم لا ساتر لهم عنه وان جذبتهم الطبايع بخلقه تعالى
وتمكينه الى مالوفاتهم فيكونون في كل حال مشاهدين وبكل جارحة ناظرين
فلا يكونون بالجنة موصوفين ولا بالغيبة متصفين وسنوضح على ذلك
مما حكي عن قيس مجنون ليلى انه قيل له ندعوا لك ليلى فقال هل غابت

عني

عني فتدعي قيل انحب ليلى فقال المحبة ذريعة الوصلة وقد وقعت الوصلة
فانا ليلى وليلى انا انتهى ولولا طول الفظر لاوردناه فان قلت هل سبقه
الى ما ذهب اليه احد او وافقه ممن بعده احد قلت لا اعلم احدا ممن تاخر
عنه ولا ممن تقدم عليه وافقه على تعميم دوام المشاهدة بعد اول رؤية
في الجنة لكنه نقل في اخر باب المزيد بعد الباب المشار اليه عن ابي يزيد
البسطامي انه قال ان لله تعالى عبادا لو حجبهم في الجنة ساعة لاستغاثوا
من الجنة ونعيمها كما يستغيث اهل النار من النار وعذابها ولا دلالة فيه
على العموم كما ترى والله اعلم وههنا تنبيه مهم وهو ان عبارة القرطبي التي
نقلناها فيها ان اهل الجنة ينظرون بكل جارحة رادة بكل جزء من اجزا
بدانهم ودقة تفحص عن ما ابوا انا له حتى وقفت عليه للشيخ مشايخنا
سيدي عبد الوهاب في القواعد الكشفية حيث نقل عن بعضهم ان
رؤية العبد ربه في الجنة تكون بجميع الاجزا البدنية وعن بعضهم انها
تكون بجميع اجزا الوجه ورجح الاول بعضهم واختاره وهو فيهما وعليه فقول
المتكلمين يراه المومنون بابصارهم اقتصار على ما هو الذي الرويا عادة
وبيان لما هو المالوف ولما استدل القوم على جواز الرؤية وامكانها عقلا
بوجهين عقلي وقد مر بما فيه من الضعف وان عول عليه الاشعري والقاضي
وسمعي وهو المعول عليه عند المعظم وابي منصور الماتريدي وكان
السمعي منقسما الى كتاب وسنة واجماع وكان الكتاب مع كونه الاصل
في جميع السمعيات محل النزاع مع الخصوم غير انه يحتمل نوعا من الدلالة
تعرض له مقتصرا على اظهر وجوه الاستدلال فيه بقوله حكمنا بجواز
الرؤية وامكانها عقلا اذ اليه لانها في التعليل كما هو واضح
استيها لانها لا ظرف بـ وجود امر جايز عقلا وهو استقرار الجبل
علقت اي علقها الله تعالى عليه في الدنيا حين سال الكليم موسى عليه الصلاة
والسلام بقوله رب ارني انظر اليك بقوله ولكن انظر الى الجبل فان استقر
مكانه فسوف تراني الاية وتقريره انه اشار الى قياس كبراه ترتيبه
الله تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة وكل
ما علق على الممكن لا يكون الا ممكنا لان معنى التعليق الاخبار بان المعلق
يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والمحال لا يقع على شي من التقادير فلو لم
تكن ممكنة لزم الخلف في خبره تعالى واعترض على هذا الاستدلال بوجوه
احدها انا لا نسلم انه علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون
ليكون ممكنا بل عقب النظر بدلالة الفا وذلك حال تزلزله واندكاكه ولا
نسلم امكان استقراره حينئذ واجيب بان الاستقرار حال الحركة ممكن
ايضا بان يحصل السكون بدل الحركة لان الامكان الذاتي لا يزول ولهذا

صح جعله ذكا فانه لا يقال جعل كذا كذا الا فيما يجوز ان لا يكون كذا وانما المحال
هو اجتماع الحركة والسكون وهذا كما ان قيام زيد حال قعوده ممكن وبالعكس
واجتماعهما محال وما يقال انه الاستقرار مع الحركة محال ان اريد الاجتماع فمسلم
لكن ليس هو المعلق عليه وان اريد المقيد بالمعية فممنوع فان قيل فقد جعلتم
الاعم وهو الامكان الذاتي مستلزما للاخص وهو الاستقبالي قلنا العموم
والخصوص بينهما انما هو بحسب المفهوم دون الوجود لان الممكن الذاتي ممكن ابدا
وقد يقال في الجواب انه علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وهو
ممكن في نفسه ويرد عليه انه واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها الا ان
يقال المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل
الفاء وان فلا يرد السكون السابق او اللاحق فان قيل بعدما للتنبيه والنفي
وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذاك في الشرط بمعنى ما يتوقف
عليه الشي ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما تتم به علية
العلة واخر ما يتوقف عليه الشي وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه
وثانيهما ان ليس القصد هنا الى بيان امكان الرؤية او امتناعها بل الى بيان
انها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه ورد بان المدعي لزوم الامكان قصد
اولم يقصد وقد ثبت وثالثها انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو
الرؤية في المستقبل فانتفت ابدا بتا وفي الازمنة فكانت محالا وهذا
في غاية الفساد ورابعها ان التعليق بالجائز انما يدل على الجواز اذا كان
القصد الى وقوع المشروط عند وقوع الشرط واما اذا كان القصد الى
الانتفاء الكلي عند وجود المشروط بشهادة القراين كما في هذه الاية
فلا ورد بان الاية على الاطماع ادل منها على الاقناط وسيجي الكلام على
ما يدل بالقرينة هذا ومن وجوه دلالة الاية على امكان الرؤية انه لو لم
تكن الرؤية ممكنة عقلا لم يطلب موسى عليه الصلاة والسلام واللازم
بالنص والاجماع والتواتر وتسليم الخصم اذ قد طلبها بدلالة تحقيق وجه
الملازمة ان موسى عليه الصلاة والسلام ان كان عالما بالله وما يجوز عليه
وما لا يجوز كان طلبه الرؤية عبثا واجترا لا يليق بالانبيا وان كان جاهلا
لم يصلح ان يكون نبيا كليما واعترضه عليه المعتزلة بوجوه الاول ان موسى
عليه الصلاة والسلام لم يطلب الرؤية بل عبر بها عن لازمها الذي هو العلم
الضروري والثاني انه حذف المضاف والمعنى رب ارني اية من اياتك انظر
الى ايتك وكلا الوجهين فاسد لمخالفته الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقته
الجواب اعني قوله تعالى لن تراني لانه نفي لرؤية الله تعالى باجماع المعتزلة
لا للعلم الضروري ولا لرؤية الاية والثالث انه كيف وموسى عليه الصلاة
والسلام عالم بربه كذلك فانه سمع كلامه وجعل يناجيه ويخاطبه واختص

من عنده

من عنده بايات كثيرة فما معنى طلب العلم الضروري واندكاك الجبل اعظم اية من اياته
فكيف يستقيم نفي رؤية الاية وايضا الاية انما هي عند اندكاك الجبل
لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار وايضا الرؤية المقرونة
بالنظر الموصول بالى نص في الرؤية كذا في الارشاد لامام الحرمين الثالث
قال الجاحظ واتباعه ان موسى عليه الصلاة والسلام انما سال الرؤية لاجل
قومه حيث قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
واضاف السوال الى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم
بطريق الاولى ولهذا قال افتهلكنا بما فعل السفهاء منا وهذا مع مخالفته
الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا فلان وقوع النبي
يجوز له وتجويز الرؤية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة وعليه فلا يجوز
لموسى عليه الصلاة والسلام تاخير الرد تقريرا للباطل الا ترى انهم لما
قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون
واما ثانيا فلانه لم يبين لهم الامتناع بل غايته الاخبار بعدم الوقوع وانما
اخذتهم الصاعقة لقصدهم التعنت والالزام على موسى لا لطلبهم الباطل واما
ثالثا فلانهم ان كانوا مومنين بموسى مصدقين لكلامه كفاهم اخباره بامتناع
الرؤية من غير طلب للمحال ومشاهدة لما جرت من الاحوال والاهوال والا لم
يفد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو الخبر بانه كلام الله تعالى
والمعتبر لتخيير وانه في هذا المقام نزعموا ثالث انهم كانوا مومنين لكن لم يعلموا
مسيلة الرؤية وظنوا جوازها عند سماع الكلام واختار موسى عليه الصلاة
والسلام في الرد عليهم طريق السوال والجواب من الله تعالى ليكون اوثق عندهم
واهدى الى الحق وثالث انهم لم يكونوا مومنين حق الايمان ولا كافرين بل مستدلين
او ناسين او متعلمين فاقترحوا ما اقترحوا واجيبوا بما اجيبوا واضاف
موسى الرؤية الى نفسه دونهم ليلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سالها لنفسه
لراه لعلو قدره عند الله تعالى وكل خبط لان السايلين القايلين لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مومنين ولا حاضرين عند سماع الرؤية
ليسمعوا جواب الله تعالى وانما الحاضرون هم السبعون المختارون ولا يتصور
منهم عدم تصديق موسى عليه الصلاة والسلام في الاخبار بامتناع الرؤية
ولا فايدة للسوال بحضرتهم على تقدير امتناع الرؤية الا ان يطلعوا فيخبروا
السايلين ولا شك انهم اذا لم يقبلوا من موسى مع تاييده بالمعجزات فمن
السبعين اولى الرابع انه سال الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمانينة
بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم عليه الصلاة والسلام
من ربه ان يريه كيفية احيا الموتى ورد بان هذا لا ينبغي ان يكون بطريق
طلب المحال الموهم لجهله بما يعرفه احاد المعتزلة الخامس ان معرفة الله

تعالى لا تتوقف على العلم بمسيلة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم
والوظايف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسيلة حتى سالوها منه لطلب العلم
تنزها عن تركه طريق الاستدلال اذا خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا
للحق فاجترا على السوال لتتبين له جلية الحال وهذا تعبير وتلطيف للعبارة
في التعبير عن جهل كليم الله بما يجوز عليه وما لا يجوز وقصوره في المعرفة عن
جهالة المعتزلة نعوذ بالله من الغباوة والغواية ومن وجوه دلالة هذه
الاية على الرؤية ايضا امران احدهما انه تعالى قال في جواب موسى ايا لها لن تراني
ولم يقل لست بمرئي على ما هو مقتضى المقام في التعبير عنها لو كانت ممتنعة
واخطا السايلون في طلبها وثانيهما ان التجلي للجبل ليس معناه انه تعالى
ظهر له بعد ما كان محجوبا عنه وانما معناه انه خلق فيه الحياة والرؤية
فراه على ما حكى ابن فورك عن الاشعري ولا يخفى ضعف هذين الوجهين على
طالب **تنبيه** قد مر تمسك المعتزلة على امتناع الرؤية بقوله
تعالى لا تدركه الابصار وتقدم جوابهم ونتمسك بها الاصحاب رضي الله تعالى
عنهم على جوازها وقرر الظاهريون منهم وجه التمسك بها على ذلك بانها
سيقت للتمدح بنفي الرؤية والتمدح بنفيها يستدعي جوازها ليكون انتفاؤها
للتمنع والتعزز بحجاب الكبريا لا لامتناعها كالمعدوم حيث تمتنع رؤيته
ولا مدح لعدم ذلك واعترض بان عدم المدح للمعدوم بانتفا الرؤية لعرائه
عما هو اصل الممادح والكمالات اعني الوجود واما الموجود فيمدح بنفي الرؤية
التي هي من صفات الخلق وسمات النقص وانه لم تجز رؤيته واجيب بانه
لا تمدح في ذلك ايضا لان كثيرا من الموجودات بهذه المثابة كالاصوات
والطعوم والروايح وغيرها فاعترض بان هذا لا يستقيم على اصلكم حيث
جعلتم متعلق الرؤية هو الموجود وجوزتم رؤية كل موجود فاجيب
بان تلك الاعراض وان كانت جايزة الرؤية الا انها مقرونة بامارات
الحدوث وسمات النقص فلم يكن نفيها مدحا بخلاف الصانع فانه علم بالادلة
القاطعة قدمه وكماله وادرج تمدحه بنفي الرؤية اثنا كلام بنفي سمات
الحدوث والزوال ويشتمل على ايات العظمة والجلال اعني قوله تعالى بديع
السموات والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير فدل على جواز الرؤية
ليصلح نفيها تمدحا وصار الحاصل ان نفي الرؤية عن الموجود الجايز الرؤية
الخالي عن سمات النقص بل المقرون بصفات الكمال تمدح له فاعترض بانه
يجب ان لا يزول فلا يرى في الاخرة لان زوال ما به التمدح نقص واجيب
بان ذلك انما هو فيما يرجع الى الذات وصفاته والتمدح بنفي الرؤية راجع الى
صفات الفعل لان الرؤية بخلق الله تعالى ونفيها بخلق ضدها والافعال
حادثة يجوز زوالها وزوال الممادح الراجعة اذ لا يحصل بذلك تغير في

القديم

القديم ولا نقص في الذات ولما لم يستقم هذا على راي القايلين بقدم التكوين وتغايره
للمكون ولم يحسن جعل التمدح راجعا الى الفعل لانه لا تمدح للشي بان لا يخلق الله
تعالى في اعين الناس رؤيته بل ضدها لان كل ما دب ودرج لا يرى اذا لم يخلق
الله تعالى في اعين الناس رؤيته بل ضدها اي الابصار اجاب بعض محققيهم
بان ادراك البصر هو الاحاطة بجوانب المرئي والوقوف على حدوده ونهاياته
والتمدح به انما يكون على تقدير صحة الرؤية مع انتفا امارات الحدوث وسمات
النقص اذ لا تمدح بنفي الادراك فيما تمتنع رؤيته التي هي سبب الادراك
كالمعدوم ولا فيما تصح رؤيته لكن عن حدوثه ونقصه كالاصوات والروايح
والطعوم قال العلامة سعد الدين واعلم ان مبنى هذا الاستدلال على ان
يكون كل من قوله تعالى لا تدركه الابصار وقوله وهو يدرك الابصار تمدحا
على حدة لا ان يكون المجموع تمدحا واحدا فليتامل انتهى فان قلت جميع ما
ذكرته انما يفيد جواز الرؤية لا يفيد وقوعها قلت لا خفا ان اثبات
وقوع الرؤية لا يمكن الا بالادلة السمعية خاصة وقد احتج عليه القوم
بالكتاب والسنة والاجماع فاما الكتاب فايات منها قوله تعالى وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجوه يومئذ باسرة ووجه الدلالة انه في هذه
الاية ان النظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية او ملزوم لها بشهادة النقل
عن ايمة اللغة والتتبع لموارد استعماله واما مجاز عنها لكونه عبارة عن
تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته وقد تعذرت هاهنا الحقيقة لامتناع
المقابلة والجهة فتتعين الرؤية لكونها اقرب المجازات بحيث التحق بالحقايق
بشهادة العرف لما انه تقرر في الاصول انه يجب الحمل على اقرب المجازات
ما امكن عند تعذر الحقيقة واعترض بانه لا يستقيم تقديم المعمول المفيد للحصر
اذ نظرهم في الجنة غير مقصور على ربهم بل يتنعمون بالولدان والحور وساير
انواع النعيم والقصور واجيب بان التقديم لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة
دون الحصر ولين سلم فالمراد الحصر الادعائي بمعنى ان المؤمنين لاستغراقهم
في مشاهدة جماله وقصر النظر على عظمة جلاله كانهم لا يلتفتون الى ما سواه
ولا يشاهدون بابصارهم كقلوبهم الا الله واعترض الاسنة لا ايضا
بان الى هاهنا ليست حرفا بل اسما بمعنى النعمة واحد الالاء وناظرة من النظر
بمعنى الانتظار كما في قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم ولو سلم فالنظر الموصول
بالى للاضافة يجي بمعنى الانتظار كما في قول الشاعر

وجوه ناظرات يوم بدر ۝ الى الرحمن تاتي بالفلاح

وقوله

وشعث ينظرون الى بلال ۝ كما نظر الظما حب الغمام

وقوله

كل الخلايق ينظرون سجاله ۝ نظر الحجيج الى طلوع هلال

ولو سلم فالنظر الموصول بالى ليس بمعنى الرؤية ولا يلزمها وما لها لا انضافة بها لا تنتفي
به الرؤية مثل البشرة والازورار والرضى والتحير والذل والخشوع والتحقق
مع انتفاء الرؤية مثل نظرت الى الهلال فلم اره قال الله تعالى وتراهم
ينظرون اليك وهم لا يبصرون وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله
على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره رضي الله عنه وكثير
من المفسرين وبالجملة فلا خفاء ان هذه احتمالات تدفع الاحتجاج بالاية
واجيب بان سوق الاية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح
والسرور والاخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلائم ذلك بل ربما ينافيه
لان الانتظار موت احمر فهو بالغم والقلق والحزن وضيق الصدر اجدر وان
كان مع القطع بالحصول على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لم يثبت في اللغة فلا خفا
في بعده وغرابته واخلاله بانهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية
عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه
وكون النظر الموصول بالى سببا المسند الى الوجوه بمعنى الانتظار مما لم يثبت
عن الثقات ولم يدل عليه الاثبات لجواز ان يحمل على تقليب الحدقة
بتأويلات لا تخفى واما اعتبار حذف المضاف فبعدول عن الحقيقة
او المجاز المشهور الى الحذف الذي لا يظهر بدون قرينة تعين المحذوف
ونهج نهاية العقول في هذه الاية مطارحات الفحول والانصاف ان هذه
لا تفيد القطع ولا تنفي الاحتمال كما قال السعد رحمه الله تعالى ومنها قوله
تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ووجه الدلالة منها انه تعالى اخبر فيها
بانه حقر شأن الكفار وخصهم بانهم محجوبون فكان المؤمنون غير محجوبين
وهو بمعنى الرؤية واعترض بامكان حمل الاية على حذف المضاف والاصل عن
ثوابهم وكرامته ونحو ذلك واجيب بان ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة
تدعو اليه ومنها قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة
التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما سيأتي
وهو لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنى هي الجزاء المستحق والزيادة هي
التفضل فان قيل الرؤية افضل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها
بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد في الحسنات واجزية
الاعمال الصالحات ولا يخفى عليك ايضا عدم افادة هاتين الايتين
القطع بالرؤية واما السنة فاحاديث بلغ مجموعها مبلغ التواتر وان
كانت تفاصيلها احادا كحديث سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر
وكحديث اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا
اهل الجنة ان لكم عند ربكم موعدا يشتهي ان ينجزكموه قالوا ما هذا
الموعد الم تثقل موازيننا وتبيض وجوهنا وتدخلنا الجنة وتجرنا من

النار

النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله تعالى قال فما اعطوا شيئا احب اليهم
من النظر ولحديث ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه
ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه
غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة وقد صح احاديث الرؤية ائمة ثقات ممن يوثق به ويعول عليه
وروى احاديث الرؤية جمع جم عن اكابر الصحابة وعلمائهم ومشاهيرهم
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واتفقوا في الصحيحين حديثها عن
جرير وابي موسى وابي هريرة وابي سعيد رضي الله تعالى عنهم وفي
الطبراني حديثها عن ابن مسعود وعن الترمذي والدارقطني حديثها
عن ابن عمر وفي ابن خزيمة حديثها عن ابن عباس وبريدة وفي مسلم حديثها
عن صهيب وعند الحكيم الترمذي حديثها عن انس وثوبان وعبيد الله
ابن الحارث بن حزم وابي امامة وعند الدارقطني حديثها عن ابي امامة
ايضا وعند احمد حديثها عن عمار بن ياسر وجابر وعند مسلم حديثها
عن جابر ايضا وعند ابن ابي حاتم في تفسيره حديثها عن معاذ وعند ابن بطة
حديثها عن عمارة بن رويبة وعند المنذري حديثها عن علي بن ابي طالب
وعند احمد وابي داود وابن ماجه حديثها من رواية رزين العقيلي
وعند احمد ايضا حديثها من رواية عبادة بن الصامت وعند ابن جرير
الطبري حديثها من رواية كعب بن عجرة وفضالة بن عبيد وعند
الدارقطني حديثها من رواية ابي بن كعب وعند ابن ابي حاتم في تفسيره
حديثها من رواية عبد الله بن عمرو ولا شك في افادة خبر هذا المجموع القطع
المعنوي واما الاجماع فتواتر الصحابة رضي الله تعالى عنهم كانوا
مجمعين على وقوع الرؤية في الاخرة وان الايات والاحاديث الواردة
فيها محمولة على ظواهرها من غير تأويل ثم ظهرت مقالة المخالفين
الباطلة وشاعت شبههم الفاسدة وتأويلاتهم الكاسدة فان قلت
اذا دل الكتاب والسنة والاجماع على وقوعها لزم تكفير جاحدها
والشاك فيها سواء قلنا ان كل واحد منها يفيد القطع او قلنا ان الذي
افاد القطع انما هو المجموع وهو الحق ان شاء الله تعالى فيكون المعتزلة
والخوارج والنجارية والزيدية ممن خالف في الرؤية كما في التبصرة كفارا
وانتم لا تكفرون احدا منهم من اهل الكتاب قلت حكم جمع من متاخري
شراح رسالة ابن ابي زيد كالجزولي بكفر نافيها والشاك فيها
والحق قول بعض متاخري من حشى شرح عقائد النسفي للسعد ان مخالف
الاجماع يعني وما في معناه انما يكون كافرا اذا لم يستند لمستند شرعي ولم تكن
له شبهة على دفع مستند الاجماع انتهى وقد قال القاضي عياض بعد ان

ذكر اختلاف الناس في اكفار اهل التاويل والصواب ترك اكفارهم والاعراض
عن الختم عليهم بالخسران واجرا حكم الاسلام عليهم في قصاصهم ووراثتهم
ومناكحاتهم ودياتهم والصلاة عليهم ودفنهم في مقابر المسلمين وساير
معاملاتهم ولكنهم يغلظ عليهم بوجيع الادب ويشتد بهم الزجر والهجر حتى
يرجعوا عن بدعتهم واطال بما يأتي نتيجته عند قول الناظم فلا تكفر
مومنا بالوزر والله اعلم ولما كان الكلام السابق اثباتا ونفيا ردا
وقبولا انما هو في روية الله تعالى بالابصار في الاخرة عقبه بالكلام على
رويته تعالى يقظة بالابصار في الدنيا فقال هذا خبر مبتدا
محذوف او عكسه اي الامر هذا او هذا كما ذكر او كما علمت وهو من اللفظ
المسمى في صنعة البديع بالتخلص وهو الانتقال من غرض سابق الى غرض
ملايم له لان الاقتضاب المشروط فيه عدم الملايمة فليتامل والاشارة
الى جواز روية الله تعالى بالابصار في الاخرة اي واما روية الله تعالى
بالابصار يقظة في الدنيا فهي جايزة عقلا باجماع واختلاف الصحابة
الاتي في وقوعها لا في امكانها وجوازها وسوال موسى عليه الصلاة
والسلام اياها دليل على جوازها اذ لا يجوز على نبي جهل شي مما يجوز لربه
او يمتنع عليه او يجب له وتقدم ما يتعلق بهذا النقا وليس جوازها عقلا
في الدنيا محل نزاع وانما الخلاف في وقوعها فالجمهور من السلف والخلف من
المتكلمين وغيرهم انها لا تقع في الدنيا وهو احد قولي الاشعري كما حكاه
عنه القشيري في رسالته نقلا عن ابن فورك وهو قول عايشة بانكار
رويته صلى الله عليه وسلم ربه ليلة الاسرا فانها قالت لمسروق وكان
متكيا عندها يا ابا عايشة ثلاث من تكلم بواحدة منهن فقد اعظم على
الله الفرية فقال ما هن فقالت من زعم ان محمدا راى ربه فقد اعظم على
الله الفرية قال وكنت متكيا فجلست وقلت انظريني يا ام المومنين ولا تعجليني الم يقل الله ولقد
راه بالافق الاعلى ولقد راه نزلة اخرى فقالت انا اول هذه الامة
سال عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انما هو جبريل لم اره
على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين رايته منهبطا من السما
سادا اعظم خلقه ما بين السما والارض ثم قالت اولم تسمع ان الله
تعالى يقول لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير
او لم تسمع ان الله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من ورا حجاب
او يرسل رسولا الى قوله علي حكيم قالت ومن زعم ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم كتم شيا من كتاب الله فقد اعظم على الله الفرية والله تعالى
يقول يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت
رسالته قالت ومن زعم انه يخبر بما يكون في غد فقد اعظم على الله



الفرية والله تعالى يقول قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله كما رواه
مسلم ووافقها ابو هريرة وجماعة وهو المشهور عن ابن مسعود والى جزم
به صاحب التخيير اثبات رويته صلى الله عليه وسلم ربه قال والحجج في هذه
المسيلة وان كانت كثيرة ولكنا لا نتمسك الا بالاقوى منها وهو حديث ابن
عباس اتعجبون ان تكون الخلة لابراهيم والكلام لموسى والروية لمحمد صلى
الله عليه وسلم وعن عكرمة سيل ابن عباس هل راى محمد صلى الله عليه وسلم ربه
قال نعم والاصل في الباب حديث ابن عباس حبر الامة والمرجوع اليه في
المعضلات وقد راجعه ابن عمر في هذه المسيلة وراسله هل راى محمد
صلى الله عليه وسلم ربه فاخبره انه راه والى هذا اشار بقوله و روية الله
تعالى بالبصر شرطها السابق لمحمد صلى الله عليه وسلم النبي المختار من خير
البرايا على ما صرح به حديث عمرو بن العاص انه صلى الله عليه وسلم قال
ان الله اختار العرب على الناس واختارني على من انا منه انا محمد بن عبد الله
الحديث وحديث واثلة بن الاسقع انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول ان الله اصطفى كنانة من ولد اسماعيل واصطفى قريشا من كنانة
واصطفى من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم وقوله دنيا بضم
الدال وحكى ابن قتيبة كسرها من الدنو وهو القرب سميت بذلك
لسبقها للاخرى او لدنوها الى الزوال واختلف في حقيقتها فقيل هي ما
على الارض من الهوا والجو مما قبل الاخرة وقيل كل المخلوقات من الجواهر
والاعراض قال ابن حجر والاول اولى وقد تطلق على كل جزء منها مجازا
وهو ممنوع من الصرف لالف التانيث قال ابن مالك في استعمال دنيا منكرا
اشكال لانها افعل تفضيل فكان من حقها ان تستعمل باللام كالكبرى والحسنى
قال الا انها خلعت عنها الوصفية واجريت مجرى ما لم يكن وصفا قط ومثله
قول الشاعر

وان دعوت الى جلى ومكرمة ۰ يوما سراة كرام الحي فادعينا

تتمة اخرج ابو الشيخ عن عبدة بن ابي لبابة قال الدنيا سبعة
اقاليم ياجوج وماجوج في ستة اقاليم وساير الناس في اقليم واحد وهو
منصوب على نزع الخافض وترك تعريفه للضرورة والاصل في الدنيا وكلا
الظرفين يتعلقان بقوله ثبتت اي الروية حصلت ووقعت لمحمد المختار صلى
الله عليه وسلم ولو قيل لم يوجد لكان اولى لما لا يخفى فان قلت فقد قال
مالك رضي الله تعالى عنه انما لم ير الله سبحانه وتعالى في الدنيا لانه
باق والباقي لا يرى بالفاني فاذا كان في الاخرة ورزقوا ابصارا باقية راوا
الباقي وقضيته انه يقول بعدم رويته لاحد في الدنيا فيكون هذا مذهبه
مذهب من قال ان محمدا لم ير ربه قلت ممنوع فقد تاوله بعض المتاخرين

بقوله وهو كلام حسن مليح ليس فيه دلالة على استحالة الرؤيا يعني في الدنيا
الا من حيث ضعف القوة البشرية فان قوى الله من شاء من عباده واقدره
على حمل اعبا الرؤية في اي وقت كان فلا مانع من ذلك وهو الحق فيجوز ان
يقال ان الله تعالى اودع البصر الشريف قوة قدر بها على رؤيته تعالى
كما كان صلى الله عليه وسلم يرى جبريل والصحابة عنده لا يرونه للقوة
التي امده الله بها دونهم ثمة قال الحافظ ابن حجر ووقع في صحيح مسلم
ما يؤيد هذه التفرقة بين الدنيا والاخرة في حديث مرفوع فيه واعلموا
انكم لن تروا ربكم حتى تموتوا واخرجه ايضا ابن خزيمة من طريقه وهذا
ظاهر في انتفا الرؤية عنه صلى الله عليه وسلم فما جواب من اثبتها له
صلى الله عليه وسلم في الدنيا عن هذا الحديث قلت جوابه عنه ما اشار
اليه الحافظ نفسه بقوله هذا الحديث يفيد ان الرؤية في الدنيا وان
جازت عقلا فقد امتنعت سمعا لكن من اثبتها للنبي صلى الله عليه وسلم
له ان يقول ان المتكلم لا يدخل في عموم كلامه فان قلت فما الجواب
عما تمسكت به عايشة قلت ما اشار اليه صاحب التحرير كما نقله عنه
النووي واقره من قوله بعد نقله حديث ابن عباس وانس انسا يقتضي
ولا يقدح في هذا حديث عايشة لان عايشة لم تخبر انها سمعت النبي صلى الله
عليه وسلم يقول لم ار ربي وانما ذكرت ما ذكرت متاولة لقول الله تعالى وما
كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من ورا حجاب او يرسل رسولا ولقوله تعالى
لا تدركه الابصار والصحابي اذا قال قولا وخالفه غيره من الصحابة
لم يكن قوله حجة اتفاقا واذا صحت الروايات عن ابن عباس في اثبات
الرؤية وجب المصير الى اثباتها فانها ليست مما يدرك بالعقل ويوخذ
بالظن وانما تتلقى بالسماع ولا يستجيز احد ان يظن بابن عباس انه تكلم
في هذه المسيلة بالظن والاجتهاد وقد قال معمر بن راشد حين ذكر اختلاف
عايشة وابن عباس ما عايشة عندنا باعلم من ابن عباس ثم ان ابن عباس اثبت
شيا نفاه غيره والمثبت مقدم على النافي هذا كلام صاحب التحرير قال
النووي والحاصل ان الراجح عند اكثر العلما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
راى ربه بعيني راسه ليلة الاسرا لحديث ابن عباس وغيره مما تقدم
واثبات هذا لا ياخذونه الا بالسماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهذا مما لا ينبغي ان يتشكك فيه ثم ان عايشة رضي الله تعالى عنها
لم تنف الرؤية بحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو كان معها
فيه حديث لذكرته وانما اعتمدت الاستنباط من الايات فاما احتجاجها
بقوله تعالى لا تدركه الابصار فجوابه ظاهر فان الادراك هو الاحاطة
والله تعالى لا يحاط به واذا ورد النص بنفي الاحاطة لا يلزم منه

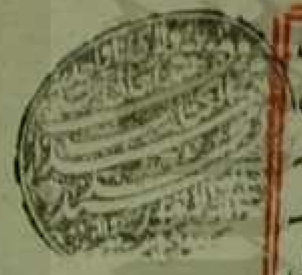
نفي

نفي الرؤية بغير احاطة واما احتجاجها بقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه
الله الا وحيا الاية فالجواب عنه من اوجه احدها انه لا يلزم من الرؤية
الكلام وجود حال الرؤية فيجوز وجود الرؤية من غير كلام الثاني انه عام
مخصوص بما تقدم من الادلة الثالث ما قاله بعض العلما من ان المراد بالوحي
الكلام من غير واسطة وان كان مذهب الجمهور ان المراد بالوحي هنا
الالهام والرؤيا في المنام وكلاهما يسمى وحيا واما قوله تعالى او من ورا حجاب
فقال الواحدي وغيره معناه غير مجاهر لهم بالكلام بل يسمعون كلامه
سبحانه وتعالى من حيث لا يرونه وليس المراد ان هناك حجابا يفصل
موضعا من موضع ويدل على تحديد المحجوب فهو بمنزلة ما يسمع من ورا حجاب
حيث لم ير المتكلم تتمـــــــة الاولى ما قدمناه من انه صلى الله عليه
وسلم راى ربه بعيني راسه هو قول انس وعكرمة والحسن والربيع وجماعة
من المفسرين وعلى هذا راى ربه بقلبه رؤية صحيحة وهو ان الله تعالى
جعل بصره في فواده وخلق لفواده بصرا حتى راى به ربه رؤية
صحيحة كما يرى بالعين قلت اخرج الطبراني بسند صحيح عن ابن عباس
انه كان يقول نظر محمد الى ربه مرتين مرة ببصره ومرة بفواده وعليه فلا
ابن عباس في كون الرؤية بالبصر وبالفواد قولان وما قاله ابن عطية
في الرؤية بالفواد اقره النووي وارتضاه ابن حجر ثم قال وليس المراد برؤية
الفواد مجرد حصول العلم لانه صلى الله عليه وسلم كان عالما بالله تعالى على
الدوام ناقلا عن بعضهم ان غيره صلى الله عليه وسلم من الاوليا اذا اطلقوا
الرؤية المشاهدة لانفسهم فانما يريدون بها المعرفة فاعلم فانه
من الامور المهمة التي يغلط فيها كثير من الناس وبعض المتاخرين بحيث
بنا ذهبوا اليه مطلب من تعليق الفرايد لنا الثانية تقديم الظرف
الثاني في النظم للضرورة بخلاف الاول فانه قدم لافادة الاختصاص
والحصر اذ لم تثبت في الدنيا لغيره صلى الله عليه وسلم حتى موسى خلافا
لما اقتضاه جواب القاضي ابي بكر وحكاه ابن فورك عن الاشعري
من ان ذلك هو والجبل بخلق حياة ورؤية فيه والحاصل انه على القول
بوقوع الرؤية في الدنيا لم تحصل لبشر غير نبينا صلى الله عليه وسلم على
ما في ذلك من الخلاف ومن ادعاها غيره في الدنيا يقظة فهو ضال باطباق
المشايخ وذهب الكواشي والمهدوي الى تكفيره وقد نقل جماعة الاجماع
على انها لا تحصل للاوليا في الدنيا قلت والصواب انها تختلف فيها فان المنع
صح قولي الاشعري وذهب ابو عمرو بن الصلاح وابو شامة والكلاباذي
الى تكذيب مدعيها يقظة في الدنيا وان مدعي ذلك لم يعرف الله تعالى
قال العلا القونوي فان صح عن احد من المعتبرين وقوع ذلك امكن

تاويله وذلك ان غلبات الاحوال تجعل الغايب كالشاهد حتي اذا كثر اشتغال
السر بشي واستغضاره له صار كانه حاضر بين يديه كما هو معلوم بالوجدان
لكل احد وعليه يحمل ما نقل عن ابن عمر رضي الله عنهما انه كان يطوف حول البيت
فسلم عليه انسان فلم يرد عليه فشكاه الي عمر رضي الله عنه فقال كنا نري
الله في ذلك المكان وهذا يدل علي انه قد يتفق في زمان دون زمان
ومكان دون مكان الثالثة لحديث ابن عباس السابق علي اختصاص
موسي عليه الصلاة والسلام بسماع كلام الله تعالي وهو احد قولين فانهم
اختلفوا في ان نبينا محمدا صلي الله عليه وسلم هل كلم ربه سبحانه وتعالي
ليلة الاسرا بغير واسطة ام لا تحكي عن الاشعري وقوم من المتكلمين انه
كلمه وعزا بعضهم هذا الي جعفر بن محمد وابن مسعود وابن عباس فان قلت
هلا استدل القوم بآية النجم قلت تركوا الاستدلال بها لاحتمالها
وقد وردت الاثار بمستند كل من الاحتمالين فان قلت الراجح من
الاحتمالين قلت قال بعض المتاخرين الراجح ان الروية بالبصر وان
المري هو الله تعالي لا جبريل والرابعة ذهب في هذه المسيلة ولم يجزموا
بنفي ولا اثبات لتعارض الادلة ورجحه ابو العباس القرطبي في المفهم
وعزاه لجماعة من المحققين وقواه بانه ليس في الباب دليل قاطع وغالب
ما استدل به الطايفتان ظواهر متعارضة قابلة للتاويل وليست
المسيلة من العمليات حتي يكتفي فيها بالادلة الظنية وانما هي من
المعتقدات التي يطلب فيها الدليل القطعي ورده السبكي بان لسيف
المسلول بانه ليس من شرط جميع مسايل الاعتقاد الثبوت بالدليل القطعي
بل متي كان حديثا صحيحا ولو ظاهرا وهو من رواية الاحاد جاز ان يعتمد
عليه في بعض تلك المسايل حيث لم يكن من مسايل الاعتقاد التي يشترط
فيها القطع علي انا لسنا مكلفين بذلك انتهي وقريب منه للمازري
كما يعلم من تعليق الزايد لنا خاتمتان الاولي وفيها فوايد الاولي
اختلف في روية الله تعالي في المنام ومعظم المثبتين للروية في الدنيا
علي جوازها من غير كيفية وجهة ونقل عن القاضي عياض انه لا نعلم
اتفقوا علي روية الله تعالي في المنام وصحتها وان راه الانسان علي
صفة لا تليق بجلاله من صفات الاجسام لان ذلك المري غير ذات الله
تعالي اذ لا يجوز عليه سبحانه التجسيم ولا اختلاف الاحوال بخلاف روية
النبي صلي الله عليه وسلم في المنام فروية تعالي كما يراه نواع الرويا من
التمثيل والتخييل ولما نقل الزاني كلام القاضي عقبه بقوله هذا ان ادعاه
من هو من اهله كولي يوثق به ويكون ذلك تخصيصا للعمومات مثل قوله
تعالي لا تدركه الابصار واذا قبلنا خبر الولي في الكرامة الخارقة للعادة

المخصصة

٢٢٦



المخصصة للعمومات القطعية فكيف في تخصيص العموم الظني واما ان ادعاه من ليس
من اهله كالعاصي والمقصر فانا نكذبه هذا كله اذا راه تعالي علي ما يليق
بجلاله وكماله كما يري في الاخرة واما رويته تعالي علي ما يستحيل كرويته
تعالي في صورة رجل يتقاضي من الرايي امرا ويامره بامر او ينهاه عن شي ويقول
له انا الله لا اله الا انا فاعبدني فهو ايضا جايز فتكون رويا تاويل فتدل
علي ما كان او سيكون كغيرها من الرويات فيسال عن تعبيرها ويجب ان يعلم
الرايي ان المري امر وارد من الله تعالي وخلق من خلقه يدل علي امر من الامور
واطلاق اسم الله علي ذلك المري مجاز كما اطلق في حديث ينزل ربنا الي سما الدنيا
والمراد الملك حامل امره او رحمته تعالي انتهي الغايب الثانية واما
روية النبي صلي الله عليه وسلم في المنام كغيره من ساير الانبيا فتشترط صحتها
عند جماعة كابن سيرين ان يراه علي صفته التي صح ورودها عنهم ويتخرج
القول في المسيلة اخر الكتاب ان شا الله تعالي ومنه قول البخاري قال ابن
سيرين اذا راه علي صورته اي فانما تعتبر رويته صلي الله عليه وسلم
اذا راه الرايي علي صورته التي كان عليها في حياته وقضيته انه اذا راه علي غير
صورته لم تكن رويا حقيقية والمشهور انها حقيقية لكن ان راه علي صورته
كان ادراكه لذاته او علي غيرها كان ادراكا لمثاله وتعبير الهيبة انما هو من جهة
الرايي قاله شيخ الاسلام في شرحه علي البخاري والله اعلم ولا اعرف احدا قيد
رايي النبي صلي الله عليه وسلم بكونه من اهل رويته كما قيد الزاني بذلك رايي الله
سبحانه وتعالي والكاذب في دعوي رويته عليه الصلاة والسلام داخل
في عموم قوله صلي الله عليه وسلم من كذب علي متعمدا فليتبوا مقعده من النار
كما صرح به بعض شراح البخاري كشيخ الاسلام الانصاري الغايب الثالثة
اعلم ان الناس اختلفوا في حقيقة الرويا المنامية فقال جمهور اهل
السنة وهو الصحيح انها اعتقاد يخلقه الله تعالي في قلب النايم كما يخلقه
في قلب اليقظان ويجعله علامة علي امر يخلقه في نايم في الحال او علي امر يخلقه
فاذا خلق في قلب النايم اعتقاد الطيران وليس بطاير فغايته انه اعتقد
الشي علي خلاف ما هو عليه وكم في اليقظة من يعتقد الشي علي خلاف ما هو عليه
ويجعل ذلك الاعتقاد علامة علي غيره كما يجعل الغيم علامة علي نزول المطر
بفعل الله سبحانه وتعالي وقال القرطبي قيل ان لله تعالي ملكا موكلا بعرض
الرويا علي المحل المدرك من النايم فيمثل له صورا محسوسة تارة تكون تلك
الصور امثلة موافقة لما يقع في الوجود العيني الخارجي وتارة تكون امثلة
لمعان معقولة غير محسوسة وفي الحالين تكون تارة مبشرة وتارة منذرة
وقال الاستاذ في الرويا عبارة عن امثلة يدركها الرايي بجزء لم تصبه افة
النوم وتلك الامثلة تدل علي معاني وقيل بروية يخلقها الله تعالي

في التقلب وتبدل الرؤيا اذ ذاك امثلة منضبطة في حالة اليقظة لان الراي لا يرى في
منامه الا من نوع ما يدركه في اليقظة وقد يدرك منا ما لم يحل في مثال يقظة كرؤيا
انسان ذي جناحين وشخص مركب من جسد فرس وراس نمر وهكذا وان كانت
الاجزا دون تركيب موجودة في الخارج لكن لا تكون الرؤيا حينيذ علامة على
شي والتعريف انما هو للرؤيا الصحيحة واما المعتزلة فقد ذهب صالح المعتزلي
منهم الى ان الرؤيا المنامية حاصلة بالعينين المعروفتين وقال اخرون
منهم هي حاصلة بعينين يخلقهما الله تعالى فيه وجمهور المعتزلة انها
تخيلات لا حقيقة لها وانها لا تدل على شي اصلا ورده ابن العربي بانه
مبني على اصلهم في تلبيسهم على العوام فانكارهم كثيرا من السمعيات
كانكارهم الجن وكلام الملايكة للبشر وان جبريل كلم محمدا وان لا عصمة الحاضرين
الى غير ذلك من اصولهم الفاسدة واما الفلاسفة ومن لا ينتمي للاسلام
كقدماء الاطبا منهم جميع الرؤيا ناشية عن الاخلاط الغالبة قالوا ويستدل
بالرؤيا على الخلط فمن غلب عليه البلغم يرى انه يسبح في الما ويشبهه لما بين
طبيعة الما وطبيعة البلغم من المناسبة ومن غلب عليه الصفرا يرى النيران
والصعود في العلو ويشبهه لمناسبة طبيعة الصفرا وهكذا بقية الاخلاط
وما قالوا بتعيينه نحن نجوزه اذ لا شك ان الله تعالى يجوز عليه ان يجري
العادة بخلق الرؤيا لما قالوه عند غلبة تلك الاخلاط واما جزمهم بتعيينه
في محل الاحتمال فخطا صريح وجهل قبيح واما ان قالوا بنا تاثير الاخلاط في
تلك الرؤيات بطباعها فغاية ما يرمون به الكفر وهم كذلك وبعضهم
ذهب الى ان صور ما يجري في الارض هو في العالم العلوي كالنقوش وان
احدهما بدر ربه ودار الاخر فما حاذى بعض النقوش انتقش فيها وهذا
اوضح فسادا من الذي قبله مع انه تحكم فيما لم يقم عليه برهان وايضا
الانتقاش من صفات الاجسام وكثيرا ما يجري في العالم الاعراض والاعراض
لا تنتقش كالجوع والالم والفرح فان قلت كيف يستقيم تفسير اهل السنة
للرؤيا بالاعتقاد او بالادراك مع ان النوم ضد عام للادراك كما ان الموت
ضد عام له فلا يجامعه قلت قد اجيب عن ذلك بان الجزء المدرك
من النايم لا يحله النوم فلم يجتمع الادراك والنوم في محل واحد فالعين
نايمة والقلب يقظان كما قال عليه الصلاة والسلام تنام عيناي
ولا ينام قلبي ومن هنا قال القاضي عياض بعد نقله انه اتفق المتكلمون
على ان النايم الذي استغرق النوم جميع اجزا قلبه لا يصح ان يعلم
لان النوم انه تضاد التمييز واختلفوا في الاعتقادات والظنون والتخيلات
فذهب قوم الى انها لا تصح منه فلا تصح منه الرؤيا لانها امثلة ولا يجمع
ضديها للنايم ومن لا تمييز له وقال قوم لا يمتنع ان يكون النايم ظانا

ولا متخيلا



ولا متخيلا وانما يمتنع ان يكون عالما قال فاختار من حذاق النظر من شيوخنا
القول الاول وان الظنون والاعتقادات والتخيلات جنس واحد مضاد
للعلم فكما يضاد الظن العلم فكذلك يضاد اضداده قال والنايم انما يضبط
الرؤيا لان النوم لا يستولي على الجزء الذي هو محل الادراك من القلب
لا يلزم قابليه ما لزم قابلي اثنا في من تكليف النايم لانهم لا يقولون انه غير
حقيقة وانما عنده بقية حياة وبعض تمييز ثم الفايدة الرابعة قال ابن
ناجي والتاذلي لا بد ان يكون عابر الرؤيا عالما باصول التعبير وهي الكتاب
والسنة وكلام العرب واشعارها وامثالها فاضلا في دينه صادقا في
فراسته ولا يعبر بالنظر في كتب المعبرين ويفتي بذلك على جهة التقليد
لانها تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال والازمان قلت ويويد ما قاله
قول مالك لما قيل له ايعبر الرؤيا كل احد ابالنبوة يتلاعب كما نقله القاضي
وابن حجر وغيرهما الفايدة الخامسة قال القاضي عياض وطرق التعبير
اربع الاولى الاشتقاق كما لو راى انه ياكل الحلوى فتعبيره تمكن الدين من قلبه
يخالطه حلاوة بشاشة الايمان له الثانية مثال المري كتعبير رؤية
المعلم المكتب بالقاضي او السلطان او صاحب السجن او رييس السفينة او الوصي
او الوالد الثالثة المعنى المقصود من المري كدلالة فعل السفر على السفر وفعل السوق
على المعيشة وفعل الدار على الزوجة او الجارية الرابعة التعبير بما له ذكر في
القران او السنة او الشعر وكلام العرب وامثالها وكلام الناس وامثالهم
وخبر معروف او كلمة حكمة كتعبير الخشبة بالمنافق لقوله تعالى كانهم خشب
مسندة وتعبير الفار بالفاسقة لتسميته عليه الصلاة والسلام اياها
فويسقة وكتعبير الزجاجة بفم المراة لتشبيه بعض الشعرا اياه بها وكتعبير
رؤية الانبيا والخلفا بما كان في ايامهم وخاص قصصهم انتهى وبه تعلم صحة
ما قبله من الشرط وبقيت طريق اخرى زادها القاضي في محل اخر وهو ان تعبر
الرؤيا بتصحيف المثال المري كما اذا راى بقرا تنحر فتنا ولا البقر بالموحدة والقاف
بالبقر بالنون والفاء من الناس يقتتلون وقد وقع هذا التعبير له صلى الله عليه
وسلم في رؤياه الكاشفة عن وقعة احد الفايدة السادسة الرؤية المنامية
ليست من قبيل المشاهدة البصرية الحقيقية ولهذا قال بعض المحققين
لا ذكر رؤية المنام في مباحث الرؤيا استطرادي لكونها نوع مشاهدة
بالقلب دون العين الفايدة السابعة حكي عن كثير من السلف انهم راوه عز
وجل في المنام فنقل عن الامام احمد بن حنبل رضي الله عنه انه قال رايت رب
العزة في المنام فقلت يا رب بم يتقرب المتقربون اليك وما افضل ما يتقرب
به المتقربون اليك قال بكلامي يا احمد فقلت يا رب بفهم وبغير فهم قال
بفهم وبغير فهم ونقل عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه قال رايت رب

العزة في المنام تسعة وتسعين مرة فقلت في نفسي ان رايته تبارك وتعالى
تمام المائة لاسالنه بم ينجو الخلائق من عذاب يوم القيامة قال فرايته
سبحانه وتعالى فقلت يا رب عز جارك وجل ثناؤك وتقدست اسماؤك
بم ينجوا عبادك يوم القيامة من عذابك فقال سبحانه وتعالى من قال
بالغداة والعشي سبحان الابدي الابد سبحان الواحد الاحد سبحان
الفرد الصمد سبحان رافع السما بغير عمد سبحان من بسط الارض على
الما جمد سبحان من خلق الخلق فاحصاهم عدد سبحان من قسم الرزق
فلم ينس احد سبحان الذي لم يتخذ صاحبة ولا ولد سبحان الذي لم يلد
ولم يولد ولم يكن له كفوا احد نجا من عذابي نقله صاحب مجمع الاحباب
فيه وعن الترمذي الحكيم وهو من مشايخ الرسالة القشيرية انه قال
رايت الله تعالى في المنام مرارا فقلت له يا رب اني اخاف زوال الايمان
فامرني بهذا الدعا بين سنة الصبح والفريضة احدى واربعين مرة
وهو هذا يا حي يا قيوم يا بديع السموات والارض يا ذا الجلال والاكرام
يا الله لا اله الا انت اسالك ان تحيي قلبي بنور معرفتك يا الله يا الله
يا ارحم الراحمين وعن الامام ابي العباس بن شريح المعروف بالباز الاشهب
انه راى في مرض موته في منامه كان القيامة قد قامت واذا الجبار سبحانه
يقول اين العلما الخيار فقال ماذا عملتم فيما علمتم قال فقلنا قصرنا واسانا
قال فاعاد السوال كانه لم يرض بذلك الجواب واراد جوابا اخر فقلت
اما انا فليس في صحيفتي الشرك وقد وعدت ان تغفر ما دونه فقال اذهبوا
فقد غفرت لكم ومات بعد ذلك بثلاث ليال وروي ان شاه الكرماني راى
ربه في المنام فانه نام اربعين عاما ومتكاه بجانبه كلما قضى فرضه نام
رجا ان يراه ثانية والمنامات في ذلك كثيرة وقد ظهر من مجموع هذه
الحكايات ان مذهب اهلها جواز الروية في المنام والله اعلم الخاتمة
الثانية وفيها فوايد الاولى قال السعد اختلف القايلون بروية الله
تعالى في انه هل تصح روية صفاته فقال الجمهور نعم لا قتضا دليل صحة
روية صحة روية كل موجود الا انه لا دليل على الوقوع وكذا ادراكه بساير
الحواس اذا عللناه بالوجود سيما عند الشيخ حيث جعل الاحساس هو العلم
بالمحسوس لكن لا نزاع في امتناع كونه مشموما وذايقا وملموسا لاختصاص ذلك
بالاجسام والاعراض وانما الكلام في ادراكه بالشم والذوق واللمس من غير
اتصال بالحواس وكما ان الشم والذوق واللمس لا تستلزم الادراك لصحة
قولنا شممت التفاح وذقته ولمسته فما ادركت رايحته وطعمه وكيفيته
كذلك انواع الادراكات الحاصلة عند الشم والذوق واللمس لا تستلزمها
بل يمكن ان تحصل بدونها وتتعلق بغير الاجسام والاعراض وانه يقم

دليل

دليل على الوقوع لكنك خبير بحال دليل الوجود وجريانه في ساير الحواس فالاولى
الاكتفا بالروية وذكرنا هذا عند قوله وهل له ادراك الخ الثانية تقدم
الخلاف في ادراك كنه ذاته للبشر ومع هذا التعليق نراجعه ان نثبت
الثالثة مذهب اهل السنة انه تعالى يرى نفسه كما يرى غيره وهو
الحق واختلف المعتزلة في ذلك فجوزها بعضهم بغير حاسة ولا ادراك
وهو مبني على نفي العلم كغيره من الصفات واحالها بعضهم للزوم البنية
الحاسة والجهة واتصال الاشعة وغيرها من شروط الروية
وتقدم ان هذه انما هي شروط عادية يصح تخلفها لا عقلية يمتنع عليها
ذلك الرابعة اختلف الناس في جواز اطلاق قولنا انه تعالى يحس بالبصر
ويعاين به ونحو ذلك والصحيح من الخلاف قصره على السماع فان ورد
قلنا به والا تركناه الخامسة قال بعض اهل المعاني وارباب الكشف
فايدة الروية في الاخرة زوال الشك والاختلاف وبلوغ المتاوز زيادة
اللذة اذ لا شي الذ من روية الله تعالى ولا احب منها الى قلوب احباب
الملها البعاد واحرق منها الاكباد ودفعها للنقمة لان من دخل دارا ولم
ير صاحبها خاف ان يكون غير راض عنه السادسة ذهب جمع جم من
العلماء كالجزولي والاقفهسي والتتائي الى ان من زعم ان الله لا يرى
في الاخرة فهو كافر وكذلك من جحد او شك وقد منا عن القاضي زناهك
به ان الصواب عدم تكفير اهل التاويل زاد القاضي عياض فقال قال
القاضي ابو بكر واما مسايل الوعد والوعيد والروية وخلق الافعال
وبقا الاعراض والتولد وشبههما من الدقايق فالمنع من اكفار المتاولين
فيها اوضح اذ ليس في الجهل بشي منها جهل بالله تعالى ولا اجمع المسلمون
على اكفار من جهل شيا منها انتهى فلله الحمد ونسال الله تعالى ان يرينا
وجهه الكريم في دار النعيم وان يفعل مثل ذلك باحبابنا ووالدينا وذرارينا
واخواننا وجميع المسلمين ولما احال العصمة الارسال لتوقفه على
علم المرسل بمن ارسله ولا طريق اليه الا الخبر واعلى انواعه المتواتر
وهو لا يفيد عندهم علما فلعل القايل له ارسلتك الى قوم كذا
شيطان مثلا وقال البراهمة باغنا العقل عنه فيكون عبثا لا يليق
صدوره عن الحكيم وبيانه ان ما جا به الرسول اما ان يكون موافقا للعقل
حسنا عنده فيفعله وان لم يات به رسول او مخالفا له قبيحا
عنده فيرده ويتركه واياما كان فما جا به الرسول لا حاجة اليه لا يقال
لعله لا يكون حسنا ولا قبيحا لانا نقول انهم يقولون يفعل عند الحاجة
لان مجرد الاحتمال لا يعارض مجرد الاحتياج ويترك عند عدمها
للاحتياط وكانت الاحالة لازم قول الفلاسفة بنفي اختيار الصانع

وعلمه بالجزئيات وظهور الملك للشعر ونزوله من السموات وظاهرها لـ
ارباب الخلاعات لاظهارهم عدم المبالاة ونفي التكليف ودلالة المعجزات
وليسوا اهل مذهب معين ولا قانون مدون وانما هم اوغاد واوباش
من طوايف ورعاع يتبعون الخرافات وقال اهل السنة بجواز عقلا
في حقه تعالى صرح به لبيان مخالفة تلك الطوايف فقال **ومنه**
اي ومن جزئيات الجايز العقلي في حقه تعالى عند الاشاعرة بنا على ما هو
المشهور عنهم من تعليل افعاله تعالى بالعلل والاغراض وانه لا يسأل عما
يفعل ولا يطلب لها الحكمة فالارسال عندهم بمجرد تعلق ارادته تعالى
به لكن لا رعاية للصالح والحكم لا على سبيل الوجوب كما هو مذهب المعتزلة
والحكما الالهي ولا على وجه التفضل والاحسان على ما هو راي علما
ما وراء النهر من الماتريدية من ان الارسال واجب عليه تعالى في حكمته
وان لم يكن واجبا بالنظر الى ذاته وقدرته كالرجل الكريم لا يابى من الافعال
بما فيه كوبر وخسة نفس البتة وان كان متمكنا من فعله وتسمع لهذا
الحذاق بيادة بيان **ارساله** اي امر الله تعالى **جميع** اي كل فرد
فرد من **الرسل** من البشر الى الخلق ليبلغوهم امره ونهيه ووعده
ووعيده ويبينوا لهم ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين اذ قد
خلق تعالى الجنة والنار واعد فيهما من الثواب والعقاب ما لا عين رات
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ولا شك ان تفاصيل احوالهما
وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل على
ما يشير اليه تعالى بقوله وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اي ولا نبيين
وجعل من الفعل ما يمكننا من الاطريق الى الجزم باحد جانبيها واجبات
وممتنعات لا تظهر للعقل الابعد نظر دايم وبحث كامل وتتبع شامل
بحيث يشغل الانسان عن اكثر مصالحه ويفوت عليه معظم ضرورياته
فكان من توابع الارسال الجايز عليه تعالى فعله ترتب مثل هذه المصالح
الظاهرة واتمام هذه النعم الواقع فيها في ذلك من قطع التعللات
وابطال توهم قيام حجة العبيد على مالك قياد جميع الممكنات لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله
لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فلولا اعذر اليهم على السنة المرسلين
واقام الحجة عليهم ببعثة النبيين لتوهموا ان لهم على الله حجة وبرهانا
وبينة وسلطانا وذلك من ثلاثة اوجه احدها ان يقولوا ان الله
انما خلقنا للعبادة كما قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
فقد كان يجب ان يبين لنا العبادة التي يريدها منا ما هي وكم هي

وكيف

وكيف هي وان وجه اصل الطاعة في حكم العقل لكن كيفيتها غير معلومة
لنا فبعث الله الرسل لقطع هذا العذر فانهم اذا بينوا الشرايع مفصلة
وثانيها ان يقولوا انك يا ربنا قد ركبتنا تركيب سهو وغفلة وسلطت
علينا الشهوة والهوى فهلا ايدتنا وامددتنا بالهنا منبه اذا سهونا
نبهنا واذا امال بنا الهوى منعنا وتكلفنا لما تركتنا مع نفوسنا واهوائنا
كان ذلك منك اغراء لنا على تلك القبايح وثالثها ان يقولوا وهب انا
بعقولنا علمنا حسن الايمان وقبح الكفر ولكن لم نعلم بعقولنا ان من فعل
القبيح عذب خالدا مخلدا لا سيما ونحن نعلم ان لنا في الفعل القبيح لذة
وليس لك فيه مضرة ولم نعلم ان من امن وعمل صالحا استحق الثواب
لا سيما وقد كنا علمنا انه لا منفعة لك في شي فلا جرم اقتحمنا وعلى شهوات
النفس اقدمنا ومن مواضعه العقل فيها يستقل بمعرفته مثل وجود
الباري تعالى وعلمه وقدرته ومن استفادة ذلك الحكم من الرسول فيما لا يستقل
بمعرفته مثل مباحث الكلام والرؤية والمعاد الجسماني ومن ازالة الخوف
الحاصل عند التوجه لكسب الحسنات لكونه تصرفا في خالص ملك الله
تعالى بغير اذنه وعند الاستمرار على تركها لكونه ترك طاعة ومن بيان
حال الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتدا العقل الى مواقعها
ومن بيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة
الا بعد ادوار واطوار مع ما فيهما من الاخطار ومن تكميل النفوس البشرية
بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات ومن تعليم
الصنايع الخفية من الحاجيات والضروريات ومن الاخلاق الفاضلة
الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العايدة الى الجماعات
من المنازل والمدن وغير ذلك من الثمرات والفوايد والغايات الراجعة
للارسال حسبما جرت به العوايد هذا واما شبهة السمنية فجوابها
المنع لجواز ان ينصب الباري تعالى للرسول على ارساله اياه دليلا
او يخلق فيه علما ضروريا به واما شبهة البراهمة فجوابها انها مبنية
على الحسن والقبح العقليين وقد سبق فسادها ولو سلمنا فقد
يقال انما يوثق العقل قد يستقل بمعرفته فيما صدر الرسول
او يؤكده بمنزلة توارد الادلة العقلية على مدلول واحد وقد
لا يستقل بها فيدله الرسول عليه ويرشده اليه وما يخالف العقل
قد لا يكون مع الجزم فيدفعه الرسول او يرفع عند الاحتمال وما لا يدري
حسنه ولا قبحه كالنظر لوجد التجوز التشوها والامنة الحسنا يكون حسنا
يجب فعله او قبيحا يجب تركه مع ان العقول متفاوتة فالتفويض اليها
مظنة التنازع والتقابل ويفضي الى اختلال النظام وفوايد لا يستشف

لا تخصيصه ببيان حسن الاشيا وقبحها كما علم انفا واما شبهة قول لازم نولث
الفلاسفة بما ذكر فجوابها ما مر من وجوب كونه تعالى فاعلا بالقدرة والاختيار
وما ياتي في مباحث المعراج من جواز الخرق والالتيام على الافلاك وصحة
ان ينزل بالوحي من السموات على الرسل جملة من الملايكة واما ما يقال من ان
العمدة في اثبات البعثة هو التكليف وهو عبث لا يليق بالحكيم اذ لا يشتمل
على فايدة للعبد لكونه في حقه مضرة ناجزة ومشقة ظاهرة ولا للمعبود
لتعاليه عن الاستفادة والانتفاع وايضا فيه تشغل القلب عما هو غاية
الاعمال ونهايتها لكمال اعني الاستغراق في معرفته والفنا في عظمته فجوابه
ان مضارة الناجزة قليلة جدا بالنسبة الى منافعها الدنيوية والاخروية
الظاهرة للواقفين على ظواهر الشريعة النبوية فضلا عن الكاشفين
عن اسرارها الخفية واذا سلمتم فالتكليف صرف الى ما ذكرتم لا شغل عنه
على ما توهمتم واما شبهة اهل الخلاعة المنهمكين في اتباع الهوى وترك
الطاعة وتقريرها انا نجد الشرايع مشتملة على افعال وهيات لا شك
في ان الصانع الحكيم لا يعتبرها ولا يامر بها كما يشاهد في الحج والصلاة
وكغسل بعض الاعضا دون جميعها للتلوث بعض اخر الى غير ذلك من الامور
الخارجة عن قانون العقل فجوابها انها امور تعبدية اعتبرها الشارع
ابتلا للمكلفين وتطويعا لاعناقهم فلا بد من الاوامر والنواهي وتاكيدا
لملكة امتثالهم اياها ولعل فيها حكما ومصالح لا يعلمها الا الله والراسخون
في العلم وقد اشار الى تلك المصالح بعض الخايضين في بحار اسرار
الشريعة تتمات الاولى قوله الرسل بصيغة جمع الكثرة اشارة
الى تعددهم وكثرتهم وهو كذلك فقد اخرج ابن حبان في صحيحه ان النبي
صلى الله عليه وسلم سيل عن عدد الانبيا عليهم الصلاة والسلام
فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا الرسل منهم ثلثماية وثلاثة
جما غفيرا وروي مائتا الف واربعة وعشرون الفا والحديث من اصله
متكلم فيه ولو سلمنا صحته واستيفاه جميع شرايط القبول لم يفد
القطع لكونه من الاحاد وانما قصاراه افادة الظن ولا عبرة به في
المباحث اليقينية فلهذا ينبغي ان لا يحصروا في عدد معين فقد قال الله
تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يومن مع ذكر
عدد اكثر من عددهم ان يدخل فيهم من ليس منهم ولا مع ذكر عدد اقل من
عددهم ان يخرج منهم من هو منهم مع ان الخبر كما علمته اختلفت رواياته
ايضا والاخذ بظاهره يفضي الى مخالفة ظاهر قوله تعالى ومنهم من لم
نقصص عليك فالواجب الايمان بهم وبجميع الانبيا من علم منهم تفصيلا
بطريق قطعي وجب الايمان به تفصيلا ومن علم منهم اجمالا وجب الايمان به

اجمالا

اجمالا وتقدم انه صحيح الثانية قال بعض العلما كلهم صلى الله عليهم وسلم من العجم
الا خمسة محمدا واسماعيل وهودا وصالحا وشعيبا صلى الله عليهم وسلم
الثالثة اولوا العزم منهم على ما عند ابن عطية خمسة محمد وابراهيم وموسى
وعيسى ونوح وزاد صاحب الكشاف داود وايوب ويعقوب ويوسف
واسحاق فهم عنده عشرة وعد اسحاق منهم مبني على راي الاعتزال
من انه الذبيح ومذهب اهل السنة انه اسماعيل الرابعة قال القاضي
عياض ما حاصله انه يمكن استخراج عدد الرسل على بعض الروايات من
حروف اسم حبيبنا الاعظم وسيدنا المكرم محمد صلى الله عليه وسلم
وذلك ان حروفه الخطية اربعة والمنطوقة والمقدر النطق بها خمسة
اذ الحرف المشدد بحرفين وفقا عدد الجمل ان الميم باربعين والحا بثمانية
والالف بواحد والدال باربعة والبا بعشرة واللام بثلاثين وفي تلك
الحروف الخمسة خمسة عشر حرفا لكونها ثلاثية الاسما وبعد هذا لا يخفى
استخراج عددهم منه عليك قلت وسر ذلك الاشارة الى جمع مسماه ما
افترق فيهم من الفضايل وشريف الشمايل الخامسة السنتهم ثلاثة
سريانية وهو نوح ولوط وابراهيم ويونس وعبرانية وهم بنو اسرايل
وعربية وهم محمد وهود وصالح وشعيب واسماعيل السادسة الوحي
الى جميعهم كان مناما الا اولوا العزم الخمسة فانه اوحي اليهم مناما
ويقظة السابعة قال الحافظ الدمياطي ورد ان جبريل نزل على ادم اثنتي
عشرة مرة وعلى ادريس اربعا وعلى نوح خمسين وعلى يعقوب اربعا
وعلى ابراهيم اربعين وعلى موسى اربعماية وعلى ايوب ثلاثا وعلى عيسى
عشرا وعلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم اربعا وعشرين الف مرة
الثامنة اعلم انه مما يجب اعتقاده ان لله تعالى كتبا انزلها على رسله
بين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده قلت وقد وقع لجمع كثير من
شراح رسالة ابن ابي زيد ما نصه واللفظ للشمس التتايي جملة
الكتب المنزلة مائة كتاب واربعة عشر كتابا خمسون على شيث
وثلاثون على ادريس وعشرون على ابراهيم ولا خلاف في هذا واختلف
في عشرة صحف فقيل نزلت على ادم وقيل على موسى قبل التورية
والتورية على موسى والانجيل على عيسى والزبور على داود والفرقان
على محمد صلى الله عليه وسلم وعليهم اجمعين ومثله لا يقال بالراي على
انهم وقفوا فيه على حديث والذي اخرجه ابن حبان في صحيحه
والاخرى في بيان عددها من رواية ابي ذر قال قلت يا رسول الله
كم كتابا انزل الله تعالى قال مائة كتاب واربعة كتب انزل الله على شيث
خمسين صحيفة وعلى اخنوخ وهو ادريس ثلاثين صحيفة وعلى ابراهيم

عشر صحايف وعلي موسي قبل التوراة صحايف وانزل التوراة والانجيل والزبور
والفرقان وبالجملة هو خبر احاد فالاولي ان لا يدخل به في عهدة اعتقاد العدد
المعين فقط كما مر في عدد الانبيا بل الواجب جزم العقيدة بما ورد القران
العظيم به من التوراة والانجيل والزبور والفرقان ومن انزال الصحف علي ابراهيم
وصحف علي موسي واما ما عدا ذلك فنومن به اجمالا لا تفصيلا علي ما مر
تحقيقه في مباحث الايمان التاسعة وزن رسول فعول وهو بمعني مفعول
والتبيان فعول بمعني مفعول نادر ماخوذ اما من الاسترسال وهو التتابع
يقال جا الناس ارسالا اذا تبع بعضهم بعضا كانه الزم تكرير التبليغ
والزم الامة اتباعه او من الرسالة وهي لغة السفارة وشرعا سفارة
العبد بين الله وبين ذوي الالباب من خليقته ليزيح بها عللهم
فيما قصرت عقولهم من مصالح الدنيا والاخرة فالرسول لغة السفير
وشرعا سفير خاص وهو ما عينوه بقولهم انسان اوحي اليه بشرع وامر
بتبليغه وسياتي في مباحث النبوة بيان النسبة بينه وبين النبي فان
قلت يوخذ من كلامه جواز قولنا الرسل من غير اضافة الي الله قلت نعم
لوروده تلك الرسل فضلنا بعضهم علي بعض رسلا مبشرين ومنذرين
والحق جواز استعمال المفرد كذلك لوروده يا ايها الرسول بلغ وكرهه
بعضهم الا بالاضافة كرسول الله والصواب خلافه فان قلت في كلامه
اجمال حيث لم يبين جنس المرسل ولا جنس المرسل اليه قلت نعم اثره ليتاتي
حمل كلامه علي ما يصح في الثاني وستسمع ايضاحه عند قوله وخص خير
الخلق ان قد تمما • به الجميع ربنا وعمما • بعثته • ان شا الله تعالي
واما الاول فمعلوم اذ لا تكون رسل البشر الا بشرا خاتمة
ذو القرنين اسمه عبد الله بن الضحاك بن معد وقيل مصعب بن عبد الله
ابن قنان بن منصور وقيل اسكندر وهو مومن لا نبي وليس بالاسكندر
اليوناني لانه مشرك وسمي ذا القرنين لانه لما دعا قومه الي الايمان ضربوه
علي قرنه الايمن فمات ثم بعثه ثم دعاهم فضربوه علي الايسر فمات ثم بعث
او لانه بلغ قطري الارض المشرق والمغرب او لانه ملك فارس والروم
او كان ذا ضفيرتين من شعر والعرب تسمي الخصلة من الشعر قرنا او
لانه كان لتاجه قرنان او لانه اعطي علم الظاهر والباطن او لغير ذلك
واذا علمت ان ارسال الرسل مما يجوز في حقه تعالي فعله وتركه فلا وجوب
للارسال عليه تعالي لما مر من انه تعالي لا يجب عليه لخلقه شي بل ارساله
للرسل محض اي خالص الفضل والاحسان والتكرم منه تعالي ولو كلف
الخلق فاثابهم او عاقبهم من غير ارسال لكانت اثابته اياهم محض فضل
وكان عقابه اياهم محض عدل فيهم فانه تعالي منزه عن البخل والسفه

والعبث

والعبث والظلم والجور كما سلف بيانه ومراده من التصريح بهذا الرد علي المعتزلة
والفلاسفة حيث قالوا ان النظام المودي الي صلاح حال النوع علي العموم
في المعاش والمعاد لا يكمل الا ببعثة الانبيا وكلما هو كذلك يجب علي الله
فعله فالبعثة عند المعتزلة تجب علي الله لكونها لطفا وصلاحا للعباد
وعند الفلاسفة تجب لكونها سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة
والعناية الالهية فمبني مذهب المعتزلة قاعدة وجوب مراعاة الصلاح
والاصلح وقد مر بطلانها ومبني مذهب الفلاسفة قاعدة امتناع البخل
بالسفه ونحن نقول بالموجب لكنه لا يتصور الا فيمن تتعقب افعاله واحكامه
والله يحكم لا معقب لحكمه فان قلت قول الفلاسفة بوجوب البعثة
والارسال ينافي لازم قولهم بما تقدم بيانه قلت قد الزمهم ذلك بعض
العلما والحق انه لا ينافي لما ستسمع في مباحث النبوة فان قلت لا شك
انه يعلم من جعل الارسال من الجايزات العقلية عليه تعالي عدم وجوبه
وقد عول الناظم علي ما علم منه في الرد علي السمنية والبراهمة واستغني
به عن التصريح بالرد عليهم فهلا عول عليه في الرد علي هاتين الطايفتين
واستغني عن التصريح بالرد عليهم قلت خالف لحكمة لطيفة وهي ان جانب
هاتين الطايفتين تقوي بموافقة طايفة من اهل السنة لهما وذلك
ان جماعة من المشايخ ومتكلمي ما ورا النهر قالوا انها من مقتضيات حكمة الباري
عز وجل فيستحيل ان لا توجد لاستحالة السفه عليه تعالي كما ان ما علم الله
تعالي وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه عز وجل قال السعد ثم طولوا
في ذلك وعولوا علي ضروب من الاستدلال مرجعها الي ما ذكرنا من لزوم
السفه والعبث فالضرب الاول انه تعالي خلق الاغذية والادوية التي
لا تتميز عن السموم المهلكة الا بتجارب لا يتجاسر عليها العقلا ولا تفي بها الاعمار
وخلق الابدان التي ليس لها بدون الغذا الا الفنا وخلق نوع الانسان
المفتقر في البقا الي اجتماع لا ينتظم بدون بعثة الانبيا والضرب الثاني
انه تعالي خلق العقل المايل الي المحاسن النافر عن القبايح الجازم بان شرفه
وكماله في العلم بتفاصيل ذلك والعمل بمقتضياتها من الامتثال والاختيار
وانه لا يستقل بجميع ذلك علي التفصيل بل يفتقر الي بيان ممن اوجدها ودعا
الي الاتيان بالبعض منها والانتها عن البعض كالمجمل مع الخطاب فان خلق
العقل مايلا الي المحاسن نافرا عن القبايح بمنزلة الخطاب المجمل في كونه دليلا
علي الامر والنهي اللذين هما من الصفات القايمة به تعالي اذ لا معني لهما سوي
الدعوي الي المباشرة والامتناع والضرب الثالث انه تعالي جعل بعض الافعال
بحيث قد تحمد عاقبته فيجب وقد تذم فيحرم كالصوم مثلا فلو لم يكن له بيان
من الشارع لكان في ذلك اباحة ترك الواجب واباحة مباشرة المحظور وهو

خارج عن الحكمة فظهر بهذه الضروب وامثالها انه لابد من النبي البتة ولهذا كان
في كل عصر للعقلا نبي او من يخلفه في اقامة الدليل السمعي وكان الغالب علي
المتمسكين بالشرائع سلوك طريق الحق وسبيل النجاة والرشاد مع اشتغالهم
باكتساب اسباب المعاش وخلو اكثرهم عن صناعة النظر وحذاقة الذهن وعلي
الفلاسفة المتشبثين باذيال العقل العدول عن الصواب والوقوع في
الضلال مع رجاحة عقولهم ودقة انظارهم واقبالهم بالكلية علي
البحث عن المعارف الالهية والعلوم اليقينية قال السعد وانت خبير بان
في ترويج امثال هذا المقال توسيع مجال الاعتزال فانهم لا يعنون بالوجوب
علي الله تعالى سوى ان تركه لقبحه مخل بالحكمة ومظنة لاستحقاق المذمة
فالحق ان البعثة لطف من الله ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها علي ما هو
المذهب في سائر الالطاف فان قلت كيف يكون ارسال الله الرسل من
الجائزات العقلية ولو ان شخصا انكر نبوة او رسالة مجمع عليها منهم او من
تواتر الاخبار عنه بذلك او شك فيه لحكمنا بكفره قلت ما كل جائز عقلي يسوغ
انكاره الا ترى ان ايجاد الله العالم من مجوزات العقول وبعد ايجاد الله تعالى
اياه لا يسع احدا انكاره وهذا في غاية الوضوح والى هذا اشار بقوله **لكن** هي
لرفع توهم يتولد من الكلام السابق رفعا تشبيها بالاستثنا يعني لكن لا يلزم
من جواز الارسال عليه تعالى عقلا ان لا يكون الايمان بوقوعه واجبا علينا
بل **بذا** المذكور من وقوع الارسال والمرسلين **ايماننا** اي تصديقنا الشرعي المعتبر
عنه بالايمان **قد وجبا** علينا تفصيلا فيمن علمناه تفصيلا واجمالا فيمن علمناه
اجمالا علي ما مر بيانه مرارا وجوبا شرعيا بحيث ينتفي عنا مسماه عند انكاره
او الشك فيه واذا عرفت جواز الارسال عليه تعالى ووجوب الايمان به علينا
فدع اي اترك عنك اتباع **هوى** اي ميل النفس **قوم** اي مموهيهم وما اتبعوه
من الاعتقادات الباطلة والانتحالات العاطلة التي زينها لهم الشيطان
الرجيم واوقعهم بارتكابها في هوى العذاب الاليم فقوله **بهم** اي باولئك
القوم وتقديمه علي عامله الذي هو لعب اما للاختصاص والحصر او للاهتمام
كما يعلم مما ياتي بيانه **قد** للتحقيق **لعب** صفة للهوى اي تلاعب بهم
فوقعوا باتباعهم في البدع والمعاصي والكفر فانكروا الارسال واحالوه او شكوا
فيه او اوجبوه كما مر بيانهم من باب اسنادها للمسبب الذي هو الشيطان
او وسوسته الي السبب الذي هو الهوى بمعنى ميل النفس الي ما يلايمها
واعراضها عما ينافرها وكثيرا ما يكون العطب في الملايم والسلامة في المنافر
تتمات الاولى قال العزيزي الهوى مقصورا ميل النفس الي ما تحبه
وتشتهيه وجمعه اهوا ممدودا واما بين السما والارض فالهوا كل مخرق
وجمعه اهوية وقوله تعالى وافئدتهم هوا قيل اجواف لا عقول فيها وقيل

مستغرقة

مستغرقة لا تعي شيئا الثانية المرء وفي الهوى عند الاطلاق انه الميل الي خلاف
الحق ومنه ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله واما من خاف مقام ربه ونهى
النفس عن الهوى وقد يطلق بمعنى الميل والمحبة فيشمل الحق وغيره وبمعنى الحق
خاصة والانقياد اليه ومنه قوله صلى الله عليه وسلم لا يؤمن احدكم حتى يكون
هواه تبعا لما جئت به وقول عايشة رضي الله عنها للنبي صلى الله عليه وسلم
لما نزل قوله تعالى ترجي من تشا منهن وتؤوي اليك من تشا ما ارى ربك الا
يسارع في هواك وقول عمر في قصة المشاورة في اسارى بدر فهوي رسول الله
صلى الله عليه وسلم ما قال ابو بكر حيث اثنى عليهم باخذ الفدا وترك قتلهم
ولم يهو ما قلته من قتلهم وترك الفدا اذا عرفت هذا فان نظرت الي ما ينصرف
اليه لفظها لقصر عند الاطلاق كان تقديم بهم علي عامله للاهتمام كما انه
جملة وصفية كاشفة او حالية موكدة لصاحبها علي حد قوله تعالى لامن
من في الارض كلهم جميعا وان نظرت الي الاشتراك كان تقديمه عليه للاختصاص
كما انه معه جملة وصفية مخصصة او حالية موسسة فتدبر الثالثة
الفا وجبا ولعبا للاطلاق والروي الرابعة جملة فدع الخ تكملة وتتمة
مستغني عنها ولما اسلف انه يجب شرعا علي كل مكلف ان يعرف ما يجب
في حق الانبيا والرسل وما يمتنع وما يجوز شرع في بيان هذه الاقسام مرتبا
لها علي هذا الترتيب بادبا باولها فقال **وواجب عقلا في حقهم** تقدم
الكلام في نظيره والاولى ان يراد بالحق الشان وبالجملة الضمير المضاف
اليه حق وان كان المتبادر عوده للرسل الا ان الاولى ان يعود علي الانبيا
الاعم المستلزم لهم ذكر الرسل الاخص كما مر ويعلم مما ياتي لان هذه الاحكام
معظمها لا يختص بالرسل وهذا احسن من حمل الرسل في مثل هذا الموضع علي
مطلق الانبيا بقرينة المقام او جريا علي القول بتساويهم **الامانة** بدرج
لهمزة لاستقامة الوزن وهي كما قال بعضهم حفظ الله تعالى عليهم جميع
جوارحهم الظاهرة والباطنة من التلبس بمنهي عنه نهي تحريم او كراهة
عند البعض وهو الراجح اذ لو جاز ان يخونوا الله تعالى بفعل محرم او مكروه
لجاز ان يكون ذلك المنهي عنه من حيث انه منهي عنه مامورا به لان الله
تعالى قد امرنا بالاقتدا بهم في افعالهم واقوالهم ولا يامر تعالى بمحرم ولا مكروه
هذا خلف فان قلت جاز ان يوقعوه علي وجه الخصوصية لهم كدخول
مكة بلا احرام في حقه صلى الله عليه وسلم ونكاح ازيد من اربع حرائر بالعقد
وحكمه لنفسه وعلي عدوه قلنا فيه لبس الكلام وحيث قرينة الخصوصية
علي انه ما وقع منهم علي وجه الخصوصية ليس من حيث انه منهي عنه كما هو
المفروض محلا للنزاع فالبتة انما هم عليهم الصلاة والسلام لا تكون
محرمة ولا مكروهة لما مر ولا خلاف الاولى لان كمال شرفهم وعلو قدرهم

يأبى أن يقع منهم ما نهوا عنه ولو نهيا غير جازم ثم قد يقع منهم في بعض الاحايين
ما يكون في حقنا مكروها او خلاف الاولى لبيان الجواز وهو في حقهم افضل
لتضمنه القيام بواجب اذ بيان الشرعية واجب عليهم وقد قال النووي
نقلا عن العلماء في وضوئه عليه الصلاة والسلام مرة مرة ومرتين مرتين
ان ذلك كان افضل في ذلك الوقت في حقه من التثليث لبيان المشروع
اي مع اقتضاء تاكد البيان بالفعل الابلغ من البيان بالقول وانما تكون
واجبة او مندوبة او مباحة لا تؤدي الى ازالة الحشمة واسقاط
لعصمتهم عليهم الصلاة والسلام عما يؤدي الى ذلك كذا لخصه بعض شيوخ
شيوخنا رحمه الله تعالى وستسمع في مباحث الجائز تجويز وقوع المباح منهم
وفي مبحث الصدق وجواب توهم صدور الذنب عنهم كان قلت ظاهر النظم
امتناع المعصية عليهم قبل البعثة وبعدها قلت هو صحيح الاطلاق
لما يأتي في المبحث المشار اليه ان شا الله تعالى و واجب ايضا في حقهم
عليهم الصلاة والسلام صدقهم اي مطابقة حكم خبرهم للواقع ايجابا
وسلبا كما تعرفه لانهم صلى الله عليهم وسلم لو جاز عليهم الكذب لجاز
الكذب في خبره تعالى لتصديقه اياهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله
جل وعلا صدق عبدي في كل ما يبلغونه عني وتصديق الكاذب من العالم
بكذبه محض الكذب واعلم ان الامة اجمعت فيما كان طريقه البلاغ على
العصمة فيه من الاخبار عن شي منه بخلاف الواقع لا قصدا او عمدا ولا سهوا
وغلطا اما تعمد الخلف في ذلك فمنتفي بدليل المعجزة القائمة مقام قول
الله صدق عبدي فيما قال اتفاقا وباطباق اهل الملة اجماعا واما
وقوعه على جهة الغلط فبذلك يمتنع السبيل عند الاستاذ ابي اسحاق
الاسفرايني ومن قال بقوله ومن جهة الاجماع فقط وورود الشرع بانتفا
ذلك وعصمة الانبيا لا من مقتضى المعجزة نفسها عند القاضي الباقلاني
ومن وافقه وبالجملة فلتعتمد على ما وقع عليه اجماع المسلمين انه لا يجوز
عليهم خلف القول في ابلاغ الشرايع والاعلام بما اخبروا به عن ربهم
وما اوحاه اليهم من وحيه لا على وجه العمد ولا على غير عمد ولا في حال الرضى
والسخط والصحة والمرض فان قلت فقد روي انه صلى الله عليه وسلم
لما قرا سورة النجم وقال افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى
قال تلك الغرانيق العلا وان شفاعتهن لترتجى ويروى ترتضى وفي
رواية ان شفاعتها لترتجى وانها لمع الغرانيق العلى وفي رواية اخرى
والغرانقة العلى تلك الشفاعة ترتجى فلما تم السورة سجد وسجد
معه المسلمون والكفار لما سمعوه اثنى على الهتهم ووقع في بعض الروايات
ان الشيطان القاها على لسانه وان النبي صلى الله عليه وسلم كان تمنى ان لو

نزل

نزل عليه شي يقارب بينه وبين قومه وفي رواية اخرى ان لا ينزل عليه شي
ينفرهم عنه وذكر هذه القصة وان جبريل جاءه فعرض عليه السورة فلما بلغ
الكلمتين قال له ما جيتك بهاتين فحزن لذلك النبي صلى الله عليه وسلم
فانزل الله تسلية له وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى
الاية وقوله وان كادوا ليفتنونك قلت هذا الحديث لم يخرجه احد من اهل
الصحة ولا رواه ثقة بسند صحيح متصل وانما اولع به المورخون ونقل
على الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس والكلبي ممن لا تصح الرواية عنه لقوة
ضعفه وكثرة كذبه واما ما وقع في بعض الروايات فنحمله على مثل ذلك تمني
هذه النقيصة من مدح الهة غير الله او على ان يتسور عليه الشيطان
ويشبه عليه القران حتى يجعل فيه ما ليس منه حتى ينبهه عليه جبريل
او تقول ذلك النبي من قبل نفسه عمدا فكفر صراح او سهوا فهو معصوم
منه على ما تقرر فيه في الشفا وجوه اخر في توهينه فان قلت فقد روي
ان يونس عليه الصلاة والسلام وعد قومه بالعذاب عن ربه فلما تابوا
كشف عنهم العذاب فقال لا ارجع عليهم كذابا ابدا فذهب مغاضبا قلت
ليس في خبر من الاخبار الواردة في هذا الباب ان يونس قال لهم ان الله
مهلككم وانما فيه انه دعا بالهلاك والدعا ليس بخبر يطلب صدقه من
كذبه لكنه قال لهم ان العذاب مصبحكم وقت كذا وكذا فكان ذلك كما قال
ثم رفع الله عنهم العذاب لما تابوا وامنوا بعد ان غشيهم كما يغشى الثوب
القبر فان قلت فقد روي ان بعض كتاب الوحي له صلى الله عليه وسلم
كعبد الله بن ابي سرح ارتد واخبر المشركين انه كان يصرف محمدا حيث
راد حتى كان اذا املى صلى الله عليه وسلم عليه عليما حكيما قال له ذلك
الكاتب او عزيزا حكيما فيقول له صلى الله عليه وسلم كل صواب وفي رواية
اكتب كيف شيت وفي اخرى انه صلى الله عليه وسلم يقول له اكتب عليما
حكيما فيقول الكاتب اكتب سميعا بصيرا فيقول صلى الله عليه وسلم
له اكتب كيف شيت وكما يهودي الذي كان اسلم ثم ارتد وقال ما كان
يدري محمد الا ما كتبت له قلت هذه الشبهة كشبهة المونة مخفية الحزونة
اذ هي ناشية عن قول المرتدين واعدا الدين ومتاركي سبيل المهتدين
ونحن لا نقبل المسلم المتهم فكيف بكافر يفتري وانما يفتري الكذب الذين لا يومنون
بايات الله واولئك هم الكاذبون على انها لو صحت الرواية بمنشا بها
لامكن تاويلها بان محل ذلك ما اوحى الله لنبيه في ترتيبه لو جهين
كما في قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز
الحكيم بها اذ قراة غير الجمهور فانك انت الغفور الرحيم وكما في قوله وانظر
الى العظام كيف ننشرها وننشزها بالرا والزاي ومقتضى الحق وتفصل الحق

بالياد الضاد والنون والصاد الى غير ذلك وانه مما سبقت اليه فطنة الكاتب
او قلمه لجودة حسه وقوة نفسه كما يتفق للعارف عند سماع معظم البيت
ان يهتدي الى قافيته او ان هذا انما هو فيما يكتبه للناس من الرسايل بغير
القران وذلك مما سمى الله فيه ويوصف بحسب ما يريد ويشتهي قلت وفي
هذين الجوابين لا يخفى واما ما ليس سبيله البلاغ من الاخبار التي لا تستند
اليها الاحكام ولا اخبار المعاد ولا تضاف الى وحي بل انما تتعلق بامور
الدنيا واحوال انفسهم واحوال غيرهم وما يفعلونه او فعلوه ويخوض لكن مما
طريقه الخبر المحض ويدخله الصدق والكذب فقال القاضي عياض انه
يجب تنزيه الانبيا عن ان يقع خبرهم في شي من ذلك بخلاف مخبرهم لا عمدا
ولا سهوا ولا غلطا وانهم معصومون من ذلك في حالتي الرضى والسخط
والجد والمزح والصحة والمرض قال ودليل ذلك اتفاق السلف
واجماعهم عليه وذلك انا نعلم من دين الصحابة وعادتهم مبادرتهم
الى التصديق في جميع احواله والثقة بجميع اخباره صلى الله عليه وسلم
في اي باب كانت وعن اي شي وقعت وانه لم يكن لهم توقف ولا تردد في
شي منها ولا استثبات عن حاله عند ذلك هل وقع فيها سهو ام لا
فاذن اخباره وسيره واثاره صلى الله عليه وسلم وشمايله معتنى بها
مستقصى تفصيلها ولم يرد في شي منها استدراكه عليه الصلاة والسلام
لغلط في قول قاله او اعترافه بوهم في شي اخبر به ولو كان ذلك لنقل وايضا
فان الكذب متى عرف من احد في شي من الاخبار على اي وجه كان استريب
في خبره واتهم في حديثه ولم يكن لقوله في النفوس موقع وايضا فان تعمد
الكذب في امور الدنيا معصية والاكثار منه كبيرة باجماع مسقط للمروة
وكل هذا مما ينزه عنه منصب النبوة والمرة الواحدة منه فيما يستشنع
مما تخل بصاحبها وتزري بقايلها لاحقة بذلك واما فيما لا يقع هذا
الموقع فان عددناها من الصغاير فتجري على حكمها والخلاف فيها
والصواب تنزيه النبوة عن قليله وكثيره وسهوه وعمده اذ عمدة
النبوة البلاغ والاعلام والتبيين وتصديق ما جا به وتجويز
شي من هذا قادح في ذلك ومشكك فيه مناقض للمعجزة فليقطع عن
يقين بانه لا يجوز على الانبيا خلف في القول في وجه من الوجوه لا بقصد
ولا بغير قصد ولا نتسامح مع من تسامح في تجويز ذلك عليهم حال
السهو فيما ليس طريقه البلاغ وبانهم لا يجوز عليهم الكذب قبل النبوة
ولا الاتسام به في امورهم واحوال دنياهم لان ذلك مما يزري ويريب
بهم وينفر القلوب عن تصديقهم بعد وانظر احوال اهل عصر النبي صلى
الله عليه وسلم من قريش وغيرها وسوالهم عن حاله في صدق لسانه

مع

٢٣٦

مع ما عرفوا به من العداوة وفرط الشقاق فلم يوثروا عنه كذبا بل
اتفق النقل على عصمة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم قبل وبعد فان
قلت فهذا اعترف صلى الله عليه وسلم بصوابية نهيهم من تلقيح النخل
وقد كان قال انهم لو تركوها بلا تلقيح لصلحت فعملوا فشاصت وهذا
اخبار بخلاف الواقع قلت هذه القصة ليست من باب الخبر المعروض للصدق
والكذب وانما هي من باب الراي والانشا ومثلها قوله صلى الله عليه وسلم
لا احلف على يمين فارى خيرا منها الا فعلت الذي حلفت عليه وكفرت
عن يميني وقوله صلى الله عليه وسلم انكم تختصمون الي الحديث وقوله
صلى الله عليه وسلم اسق يا زبير حتى يبلغ الجدر فان قلت فقد
روى ابو هريرة عنه صلى الله عليه وسلم انه صلى العصر فسلم من ركعتين
فقام ذو اليدين فقال يا رسول الله اقصرت الصلاة ام نسيت فقال
له رسول الله صلى الله عليه وسلم كل ذلك لم يكن فاخبر بنفي الحالتين
مع انه قد كان بعض ذلك وقد صح ان ابراهيم عليه الصلاة والسلام
قال لقومه لما سالوه في الخروج معهم لعيدهم اني سقيم وقال لهم
لما سالوه عن كسر الهتهم بل فعله كبيرهم هذا وقال للملك عن
زوجته انها اختي وكل ذلك غير مطابق للواقع فيكون كذبا كما ان قوله
في الشمس والقمر هذا ربي كذلك وقد سيل موسى اي الناس اعلم فقال
انا اعلم فعتب الله عليه ذلك اذ لم يرد العلم اليه الحديث وفيه ان الله
تعالى قال بل عبدنا خضر بمحضر اعلم منك وهذا خبر قد اثبت الله انه
غير مطابق وقد جا انه صلى الله عليه وسلم كان اذا اراد غزوة ورى
بغيرها قلت اما حديث السهو فللعلما عنه اجوبة منها على منع
السهو والنسيان انما له حالة انه في صدور مثل هذا عنه صلى الله
عليه وسلم عامدا في صورة ناس ليسن لكن سهى او نسي من امته فهو صادق
في خبره لانه لم ينس ولم تقصر الصلاة اذا تفقه ومنها على الراجح
من احالة السهو عليه في الاقوال وتجويزه عليه فيما ليس طريقه القول
ان النبي صلى الله عليه وسلم اخبر عن اعتقاده وضميره في جانب
النسيان فكانه قال كل ذلك لم يكن في ظني واعتقادي قلت
وفيه ان اعتقاد خلاف الواقع في حق الانبيا لا يليق كما لا يخفى ومنها ان
مراده صلى الله عليه وسلم من قوله كل ذلك لم يكن انه لم يجتمع القصر
والنسيان بل كان احدهما وهو النسيان وفيه ان مفهوم اللفظ
خلافه مع تصريح الرواية الاخرى بهذا المفهوم وهي اقصرت الصلاة
ام نسيت ومنها ان النفي مصبه اجتماع القصر مع صدور النسيان من قبله
واختياره اذ قد نهي عن ان يقول احد نسيت اية كذا بل يقول انسيتها

وقال ايضا لست أنسى ولكن أنسى فلما قال له السائل أقصرت الصلاة
ام نسيت انكر قصرها ونسيانه وهو من قبيل نفسه وانه ان كان جرى
شيء من ذلك فقد نسي فلما ساد وتحقق علم انه نسي لتشريع فقوله
علي هذا لم انس ولم تقصر او كل ذلك لم يكن صدق وحق اذ لم ينس حقيقة
ولكنه نسي فان قلت فما بال ما منع من اسناد النسيان اليه ولم يمنع من اسناد
السهو اليه قلت لان النسيان غفلة وآفة والسهو انما هو شغل فكان
صلى الله عليه وسلم يسهو في صلاته شغلا لا غفلة وبهذا يحصل الجواب
ايضا عن الحديث ولم يكن في قوله ما قصرت الصلاة ولا نسيت خلف قوله
واما قصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام فهي خارجة عن الكذب
لا في القصد ولا في غيره وهي داخلة في باب المعاريض التي فيها مندوحة
عن الكذب فاما قوله اني سقيم فمعناه ان كل مخلوق معرض لذلك قاله
قاصدا به التورية عن ترك خروجه معهم لعيدهم وقيل سقيم بما قدر
علي من الموت وقيل سقيم القلب بما اشاهده من كفركم وعنادكم وقيل
كانت الحمى تأخذه عند طلوع نجم معلوم فلما رآه اعتذر بعادته وقيل
غير هذا وعلي هذه التأويل ليس فيه كذب بل هو خبر صحيح صدق
واما قوله بل فعله كبيرهم هذا الاية فالشرط فيها اعني ان كانوا
ينطقون راجع لقوله بل فعله كبيرهم هذا لا لقوله فاسئلوهم والمحال
جاز ان يستلزم المحال الزاما للخصم وتبكيتا له فكأنه قال ان كان كبيرهم
هذا ينطق فهو فعله وهذا صدق ايضا لا خلف فيه واما قوله في سارة
اختي فقد بين صدوره في الحديث حيث ورد انه قال لها فانك اختي في
الاسلام وهو صدق وقد قال تعالى انما المؤمنون اخوة فان قلت فقد
سماها نبينا صلى الله عليه وسلم كذبات وقال لم يكذب ابراهيم الا ثلاث
كذبات وقال في حديث الشفاعة ويذكر كذباته قلت معناه ان ابراهيم
عليه الصلاة والسلام لم يتكلم بكلام صورته الكذب مع كونه حقا في الباطن
الا بهذه الكلمات فان قلت فكيف اشفق منها عليه الصلاة والسلام
وتقاعد لاجلها عن الشفاعة قلت لما كان مفهوم ظاهرها خلاف باطنها
اشفق عليه الصلاة والسلام من مؤاخذته بها واما قوله هذا ربي فهو
علي سبيل الفرض والتقدير كما يوضع الحكم الذي يراد ابطاله او علي الاستفهام
او علي انه كان في مقام النظر والاستدلال وذلك قبل البعثة وفي هذا
نظر لا يخفى واما قصة موسى عليه الصلاة والسلام فلا كذب فيها اذ يجوز
ان يكون قوله انا اعلم مبنيا علي اعتقاده وغلبة ظنه ويؤيده انه وقع
في بعض طرق الحديث الصحيحة عن ابن عباس هل تعلم احدا اعلم منك
قال لا فالجواب مبنيا علي علمه فهو خبر حق وصدق لا خلف فيه ولا شبهة

اوانه

او انه اراد بقوله انا اعلم بما يقتضيه وظائف النبوة من علوم التوحيد والعلوم
الشرعية وسياسة الامة وان كان الخضر اعلم منه بامور اخر ما لا يعلمه احد
الا باعلام الله تعالى من علوم غيبية كالقصص المذكورة في خبرهما فكان
موسى عليه الصلاة والسلام اعلم علي الجملة بما تقدم والخضر اعلم علي الخصوص
بما اعلمه الله به من تلك القصص ويدل عليه قوله تعالى وعلمناه من
لدنا علما وعتب الله تعالى عليه في قوله ذلك فيما قاله العلماء انه لم يرد
العلم اليه كما رده اليه الملائكة اذ قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا واما انه
بادر الي قوله ذلك غير متحفظ من غوائله اطلاقه الحاجة الي غيره وهو
مقتدى به فربما اقتدى به فيه غيره ممن لم يبلغ كماله في تزكية نفسه
وعلو درجته من امته فيهلك لما تضمنه من مدح الانسان نفسه الذي
ربما اورثنا الكبر والعجب والتعاظم والدعوى كما تحفظ منها محمد صلى الله
عليه وسلم حيث قال انا سيد ولد ادم ولا فخر وبالجواب الثاني يندفع
احتجاج من احتج بقوله في هذا الحديث بل عبدنا خضر اعلم منك علي نبوة
الخضر اذ لا يكون الولي اعلم من النبي نعم الانبياء يتفاضلون في المعارف
نعم احتجاج بعضهم علي نبوته بقوله وما فعلته عن امري حيث دل علي
انه يوحى قوي واما ما يجيب به عنه من احتمال ان يكون بامر نبي آخر
ضعيف اذ لم يعلم انه كان في زمن موسى عليه الصلاة والسلام نبي غيره
سوى اخيه هارون وما نقل احد من معتبري اهل الاخبار في ذلك شيئا يعول
عليه علي ان بعضهم قال انما جاء موسى الي الخضر للتأديب لا للتعليم قلت والاية
ظاهرة في خلاف قوله فليتأمل فان قلت فقد قال تعالى يا نوح انه ليس من
اهلك بعد قول نوح ان ابني من اهلي وهذا تكذيب صريح له قلت انه
ليس بتكذيب بل هو تنبيه له علي ان المراد بالاهل الموعود بنجاتهم هم
الصالحون او ان المراد انه ليس من اهل دينه او انه اجنبي منك وان
اضفته الي نفسك تغليبا لاختلاطه بابنائك لما روي انه كان ابن امرأته
والاجنبي انما يعد من آل النبي اذا كان له عمل صالح نظر الي واجب ثالث بقوله
وصف بالصاد المعجمة اي بضم له ايضا لما يجب لهم عليهم الصلاة والسلام
الفطانة بمعنى التفطن لالزام الخصوم ومحاجتهم وطرق ابطال دعاويهم
الباطلة ومذاهبهم العاطلة فقد قال تعالى في مجادلة ابراهيم لقومه
وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم علي قومه وقال تعالى الم تر الي الذي حاج
ابراهيم في ربه الاية وقال تعالى حكاية عن قوم نوح قالوا يا نوح قد
جادلتنا فاكثرت جدالنا وقد طالت مجادلة فرعون لموسى حتى بهته
السحر لما رضيه سبيلا ونفقه في عند العجز لما تلته فاذن غدا ابا
رسيلا وقال تعالى في حق سيد الجميع محمد صلى الله عليه وسلم وجادلهم

بالوحي احسن وقال ايضا وقد دلوا هل الكتاب الابالتي هي احسن يعني اذا عجزوا
عن مقابلة حجته عدلوا عن معارضته الالفاظ والحروف الي المفارعة
بالرماح والسيوف والمغفل الابله لا تمكنه اقامة الحجة ولا ينفتح له سبيل
الحجة ولانهم شهود الله علي العباد ولا يكون الشاهد مغفلا ثم تعرض
لواجب رابع فقال **و** يجب لهم عليهم الصلاة والسلام وجوبا عقليا **مثل**
وجوب **ذا** الواجب المتقدم نصبا لمضيه علي المفعولية المطلقة علي هذا
او بالرفع علي انه خبر مقدم للمبتدا الذي هو التبليغ اي ومثل ذا الواجب
المتقدم في الوجوب **تبليغهم** اي اخبارهم واعلامهم البشر او كل ما احدوا
باعلامه **لما** اللام صلة او تقوية في مفعول التبليغ الثاني مع حذف الاول
وما واقعة علي كل الاحكام التي ارسلوا بها و **اتوا** بها من عند الله تعالى
وذلك للاجماع علي انهم معصومون من كتمان الرسالة والتقصير في التبليغ
كلا او بعضا ما لم ينسخ قبل التبليغ ولو جاز عليهم كتمان شي لكتم الرئيس الاعظم
والحبيب المقدم قوله تعالى وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس
والله احق ان تخشاه وقوله تعالى عبس وتولى ان جاءه الاعمى الاية كيف
وقد قال تعالى له عليه الصلاة والسلام يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك
من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته وقال في حقهم جميعا رسلا مبشرين
ومنذرين لئلا يكون للناس علي الله حجة بعد الرسل وكتمان شي مما امروا
بتبليغه يفوت لا فائدة حجة الله به علي عباده فان قلت فهل
يغني بعض هذه الواجبات الثلاثة عن بعض قلت لا اما ان شيا منها لا يغني
عن الفطانة ولا تغني هي عنه ايضا فظاهر واما الثلاثة الباقية فلان بينها
عموما وخصوصا وجهيا وما كان كذلك لا يغني بعضه عن بعض اذ تشترك
ثلاثتها في نفي تبديل شي مما امرهم الله سبحانه بتبليغه او تغيير معناه
عمدا لانه كذب لوجوب الصدق لهم بنفيه ومعصية لوجوب الامانة
لهم ايضا بنفيه وكتمان لما امر الله بتبليغه لوجوب التبليغ العام
بنفيه ويشترك الواجب الاول والثاني في نفي زيادة شي عمدا من عند
انفسهم فيما امروا بتبليغه مع نسبته الي الله تعالى اذ هذه الزيادة
معصية وكذب وكلا الواجبين الاولين ينفيها دون الرابع الذي هو
التبليغ العام لان هذه النقيصة وقعت بعد التبليغ ويشترك
الاول والرابع في نفي كتمان شي من المامور بتبليغه عمدا فانه معصية
وترك للتبليغ العام وكلا هذين الواجبين ينفيها دون الثاني لانه كتمان
لا كذب فيه ويشترك الواجب الثاني والرابع في نفي تبديل مما امروا بتبليغه
نسيانا لانه كذب والصدق ينفيه وكتمان لما امروا بتبليغه ووجوب
التبليغ العام ينفيه ولا ينفيه الواجب الاول لانه انما ينفي المعصية

اوالمكروه

او والمكروه علي قول وهو اللايق بعظيم مناصبهم والتبديل نسيانا ليس بشي ولا
لشي من الاحكام التكليفية فليس بمعصية ولا مكروه وينفرد الواجب الاول عن مجموع
الثاني والرابع بامتناع معصية غير الكذب والتبليغ كالسرقة والزنا وينفرد الواجب
الثاني عن مجموع الاول والرابع بامتناع الكذب نسيانا في غير المامور بتبليغه
لنا فانه الصدق دون الامانة والتبليغ العام اذ ليس معصية ولا كتمانا وينفرد
الواجب الرابع عن مجموع الاول والثاني بامتناع نقص شي مما امروا بتبليغه نسيانا
من غير تبديل ولا اخلال فيما بلغوه لنا فانه التبليغ العام دون الامانة
والصدق اذ ليس خيانة ولا كذبا وينفرد الواجب الاول عن كل واحد من الواجبين
غيره بامتناع معصية غير الكذب والتبليغ كالغيبة والسرقة والخديعة
وينفرد الواجب الثاني عن كل واحد من الواجبين غيره بمنع الكذب سهوا فيما لم
يومروا بتبليغه لنا فانه للصدق في العام دون الامانة اذ ليس معصية
ولا مكروها لما مر وبمنع الزيادة علي ما امروا بتبليغه عمدا او نسيانا مع نسبتها
الي الله تعالى لنا فانها للصدق في العام دون التبليغ العام لوقوعها خارجة
وينفرد الواجب الرابع عن الاول بمنع ترك تبليغ شي مما امروا بتبليغه نسيانا مع
التزامهم الصدق فيما بلغوا من ذلك لنا فانه لوجوب عموم التبليغ وليس معصية
حتى ينافي الواجب الاول وليس كذبا حتى ينافي الواجب الثاني **تتمات**
الاولى قال السعد من شروط النبوة المذكورة وكمال العقل والذكاء والفطنة
وقوة الراي ولو في الصبي كعيسى ويحيى عليهما الصلاة والسلام والسلامة
عن كل ما ينفر عنه كدناءة الاباء وعهر الامهات والغلظة والفظاظة
والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك والامور المخلة بالمروءة كالاكل علي
الطريق والحرف الدنية كالحجامة وكل ما يخل بحكمة البعثة من اداء الشرايع وقبول
الامة انتهى ومن الشرايط ايضا الحرية لان الرق اثر كفر الثانية وقع الخلاف
في نبوة اربع نسوة مريم واسية وسارة وهاجر والحق ان لا نبوة لواحدة منهن
وان قويت احاديث بعضهن لنا وبيانها بمحله كتب الحديث نعم اختار
القرطبي في شرح مسلم نبوة مريم محتجا بان الله اوحي اليها بتكليف بحكم شرعي
بعد الاصطفا كما قال تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك
وطهرك الي قوله مع الراكعين وليست النبوة الا هذا قلت وهو مردود اذ كلام
الملائكة لها انما كان مشافهة فكرامة او معجزة لزكريا او ارهاصا لنبوة
عيسى وان كان الهاما فلا اشكال في عدم دلالته علي الوحي واما امرها بالقنوت
والركوع والسجود فهو مقيد مع الراكعين فكانها الهمت الصلاة مع الجماعة
ونص علي عظمه كانها صبا لتقية الجاخطة عليها وانما الهمت ادامة الطاعة
كما هو احد اطلاقات القنوت وبما ذكرناه من الخلاف يتاقش القاضي البيضاوي
في نقله الاجماع علي انه تعالى لم يستنبي امراة لقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك



الا رجالا يوحي اليهم مع ان دليله اخص من مدعاه الاعلى القول بتزادفهما وبرفع
الخلاف ايضا في نبوة اسكندر الرومي صاحب الخضر والحق انه ملك عادل لا نبي
وفي الحبايك اخرج ابن ابي حاتم عن جبير بن نفير ان ذا القرنين ملك من الملايكة
اهبطه الله الى الارض واتاه من كل شي سببا واخرج ابن عبد الحكم في فتوح مصر
وابن المنذر وابن ابي حاتم وابو الشيخ عن عمر بن الخطاب انه سمع رجلا ينادي يا ذا
القرنين فقال له عمر دعها انتم قد تسميتم باسما الانبيا فما بالكم باسما الملايكة انتهى
واما اسكندر اليوناني صاحب ارسطو فليس نبيا بالاجماع بل تقدم انه كان
وكذا اختلف في لقمان والحق انه حكيم ولي مسلم لا نبي وكذا اختلف
في الخضر صاحب موسى وعبارة ابن التلمساني في حواشي الشفا اختلف فيه هل
كان نبيا وهو الصواب او وليا والقايلون بانه نبي اختلفوا هل كان رسولا
وهو الظاهر على مذهب اهل السنة اولا وقال الثعالبي هو نبي على جميع الاقوال
معمر محجوب عن الابصار قال ابن الصلاح وهو حي عند جماهير العلما والصالحين
والعامة وقال البخاري وطايفة منهم ابو بكر بن العربي انه مات قبل انقضا
المائة لقوله صلى الله عليه وسلم ارايتكم ليلتكم هذه فانه على راس مائة سنة
لا يبقى ممن هو على ظهر الارض احد واجيب بحمل الحديث على من يشاهده
الناس منهم ويخالطونه حتى يخرج هذا كما خرج من عموم الحديث الدجال وقال
النادلي قال قوم ان الخضر نبي لقوله وما فعلته عن امري وقال قوم انه ولي
وليس لاحد من الفريقين دليل قاطع وهو كما قال الله تعالى فوجدا عبدا من
عبادنا اتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما وزعم قوم انه مبعث لقوله
تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد وليس في هذا دليل قاطع وقد اطبق
الصالحون على التحدث به والقول بوجوده والاجتماع به ونقل ذلك علما
المسلمين وايمتهم وفي حديث عن انس ان الخضر في البحر والياس في البر يجتمعان
كل ليلة عند ردم ياجوج وماجوج ويحجان كل عام ويشربان من زمزم شربة
تكفيهما الى قابل وطعامهما الكرفس وروي عن عمر بن عبد العزيز انه انصرف
من مسجد المدينة وهو اميرها يوما الى منزله فراى رباح شيخا يتوكا على يده
فقال ان هذا الشيخ جاف يتوكا على يد الامير فسال عنه بعد ان فارقه الشيخ
فقال يا رباح احسبك رجلا صالحا انه الخضر اتاني واعلمني اني سالي هذا
الامر واعدل فيه انتهت باختصار والحق انه نبي كما قدمر وقد بسط كل ذلك
في الكتب الحديثية الثالثة اتفقوا على انه يجوز عقلا ان يبعث الله نبيا صغيرا
ثم اختلفوا في وقوعه فذهب الفخر الى ان عيسى ويحيى عليهما الصلاة والسلام
ارسلا صبيين وهو ظاهر كلام السعد السابق وذهب ابن العربي الى انه لم يقع
واما قول عيسى اني عبد الله اتاني الكتاب وجعلني نبيا وقوله تعالى في يحيى
واتيناه الحكم صبيا فهو اخبار عما سيجب لهما حصوله لا عما حصل لهما بالفعل

قلت ويشكل على ما ذهب اليه الفخر ان الرسالة تكليف وشرطه البلوغ ان سلم
شرطيته له في جميع الشرايع كما هو الظاهر نعم بعثة حبيبنا ووسيلتنا الى ربنا
محمد صلى الله عليه وسلم على راس اربعين عاما من مولده عام الفيل قال الابي
وهو الاعم الاغلب في ارسال الرسل الى اممهم عند بلوغهم الاشد وهو الاربعون
قلت ومنه يوخذ الجواب عن حديث ما نبي نبي الا بعد الاربعين ان صح لكن نقل
السخاوي في مقاصده عن ابن الجوزي انه قال انه موضوع لان عيسى عليه
الصلاة والسلام نبي ورفع الى السما وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة فاشتراط
الاربعين في حق الانبيا ليس بشي قال ويرده ان ابا نعيم ذكره في الحلية
والسنوي في مشيخته عن زيد بن الفهم مرفوعا وسنده حسن لاعتضاده
فائدة ورد في الحديث ان جبريل اخبر النبي صلى الله عليه وسلم
انه لم يكن نبي الا عاش نصف عمر الذي قبله وانه اخبره ان عيسى بن مريم عاش
عشرين ومائة سنة وفي لفظ انه صلى الله عليه وسلم قال يا فاطمة انه
لم يعمر نبي الا نصف عمر الذي قبله الحديث واقول مراده بعمر عيسى مكثه في الارض
داعيا الى دينه وشريعته فان الاصح انه رفع حيا كما هو مذهب الاكثرين
وقول مالك في العتبية انه مات ابن ثلاث وثلاثين سنة اما خلاف قول
الاكثرين او ماول بخروجه من عالم الارض الى عالم السما والله اعلم الرابعة
من شروط النبوة البشرية قال تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي الاية
لمحمد صلى الله عليه وسلم وساير الانبيا من البشر ارسلوا الى البشر ولولا ذلك
لما اطاق الناس لقاهم والقبول عنهم ومخاطبتهم قال تعالى ولو جعلناه
ملكا لجعلناه رجلا اي لما كان لا بد من صورة البشر الذين يمكنهم مخالطتهم
اذ لا يطيقون لقا الملك وقال تعالى قل لو كان في الارض ملايكة
يمشون مطمينين لنزلنا عليهم من السما ملكا رسولا اي لا يمكن في سنة الله
ارسال الملك الا لمن هو من جنسه او من خصه الله تعالى واصطفاه وقواه
على لقايه كالانبيا والرسل فالانبيا والرسل وسايط بين الله وبين
خلقه يبلغونهم اوامره ونواهيه ووعده ووعيده ويعرفونهم بما لم يعلموه
من امره وخلقه وجلاله وسلطانه وجبروته وملكوته فظواهرهم واجسادهم
وبنيتهم متصفة باوصاف البشر يطرا عليها ما يصح ان يطرا على البشر
مما لا يزري بمناصبهم ولا يخل بعلومهم ومعارفهم من الاعراض والاسقام
والموت وتعوث الانسانية وارواحهم وبواطنهم متصفة باعلى من اوصاف
البشر متعلقة بالملا الاعلى متشبهة بصفات الملايكة بل اعلى واجل سليمة
من التغير والافات لا يلحقها غالبا عجز البشرية ولا ضعف الانسانية
اذ لو كانت بواطنهم خالصة للبشرية كظواهرهم لما اطاقوا الاخذ عن
الملايكة ورويتهم ومخاطبتهم كما لا يطيقه غيرهم من البشر ولو كانت اجسامهم

وظواهرهم متسمة بنعوت الملائكة دون صفات البشر لما اطاق البشر ومن
ارسلوا اليه مخالطتهم كما تقدم من قول الله تعالى لجعلوا من جهة الاجسام
والظاهر مع البشر ومن جهة الارواح والبواطن مع الملائكة كما قال عليه الصلاة
والسلام لو كنت متخذا من امتي خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن اخوة الاسلام
لكن صاحبكم خليل الرحمن وكما قال عليه الصلاة والسلام تنام عيناي ولا ينام
قلبي وقال اني لست كهيئتكم اني اظل يطعمني ربي ويسقيني فنوا لهم منزهة
عن الافات مطهرة من النقايص والاعتلال لانه نهاية جملة مهمة يكتفي
لمضمونها كل ذي همة الخامسة اعلم ان ما اودعه الله تعالى قلوبهم وطبع
عليه نفوسهم وكمل به عقولهم من توحيد الله والعلم به وبصفاته والايمان
به وبما اوحي اليهم من دينه وشرايعه فهم فيه على غاية المعرفة ووضوح العلم
واليقين والانتفاء عن الجهل بشي من ذلك او الشك والريب فيه والعصمة
من كل ما يضاد المعرفة بذلك واليقين هذا ما وقع عليه اجماع المسلمين
وقامت به كلمة الموحدين ولا يصح بالبراهين الواضحة ان يكون في عقود
الانبيا سواه فان قلت فما تصنع بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم
في جواب اولم تومن بعد قوله ارني كيف تحيي الموتى بلى ولكن ليطمين قلبي قلت
لم يشك ابراهيم في اخبار الله تعالى له باحيا الموتى ولكن اراد طمانينة
القلب وترك المنازعة النفسانية لمشاهدة الاحيا لا للعلم واراد
ثانيا العلم بكيفيته ومشاهدته وهذا احد اجوبة للقوم وثانيها ان
ابراهيم عليه الصلاة والسلام اراد اختبار منزلته عند ربه وعلم اجابة
دعوته بسوال ذلك من ربه يعني اولم تومن تصدق بمنزلتك مني وخلتك
واصطفايك قلت وفيه نظر لانه يقتضي جواز جهلهم بما انهم عند الله
تعالى ولا اعلم من نص عليه الا انه واللايق بالادب الكف عنه وثالثها
انما سال زيادة اليقين ووقوع الطمانينة اذ العلوم الضرورية
والنظرية قد تتفاضل في قوتها وان استعمال الشك في الضرورية فاراد
الانتقال من النظر والخبر الى المشاهدة والترقي من علم اليقين الى عين
اليقين قلت وهو مبني على ما قاله صاحب كشف الاسرار
من ان علم اليقين هو المستفاد من الاخبار وعين اليقين هو المستفاد
من المشاهدة وحق اليقين هو المستفاد من المعاينة والمباشرة
جميعا اخذا من قوله تعالى في حق الكفار لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين ولما
دخلوها وباشروا عذابها قال فنزل من حميم وتصلية جحيم ان هذا لهو
حق اليقين وهي المختارات من عدة طرق عند المحققين ورابعها وتصليته
انه عليه الصلاة والسلام لما احتج على نمروذ واتباعه من المشركين
بان ربه يحيي ويميت طلب ذلك من ربه ليصح احتجاجه عيانا وخامسها

ان سواله

ان سواله عليه الصلاة والسلام روية احيا الموتى كناية على طريق الادب عن
سوال اقرار الله اياه على خلته وان مراده اقدر بي على احيا الموتى
ليطمين قلبي معناه لتسكن نفسي عن طلب هذه الامنية وسادسها انه
عليه الصلاة والسلام تمنى في نفسه ان يكون نبيا صلى الله عليه وسلم واظهر صورة الشك
من نفسه مع انتفا الشك عنه قصد الاجابة فيزداد قربه فان قلت
فما معنى قول نبينا صلى الله عليه وسلم نحن احق بالشك من ابراهيم قلت
معناه نفي ان يكون حصل من ابراهيم شك وابعاد للخواطر الضعيفة
ان تظن هذا بابراهيم عليه الصلاة والسلام اي نحن موقنون بالبعث
واحيا الله الموتى فلو شك ابراهيم لكنا اولى بالشك منه واورده بهذا
اللفظ اما على طريق الادب او على طريق التواضع والاشفاق ان حملت
قصة ابراهيم على اختبار حاله او زيادة يقينه كما هو قضية الجواب
الثاني والثالث كما سبق او انه اراد امته الذين يجوز عليهم الشك عن
ابراهيم ثم رايت شيخ الاسلام الانصاري ذكر عن صاحب المثل السائر ان
افعل تاتي في اللغة لنفي التشبيه نحو الشيطان خير من زيد اي لا خير
فيهما وكقوله تعالى اهم خير ام قوم تبع قال الزركشي وهو احسن ما يخرج عليه
هذا الحديث يعني حديث نحن احق بالشك من ابراهيم انتهى وهو نفيس فتشبث
به يديك فان قلت فما معنى قوله تعالى مخاطبا لنبينا محمد صلى الله
عليه وسلم فان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسال الذين يقرءون الكتاب
من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين ولا تكونن من الذين
كذبوا بايات الله فتكون من الخاسرين قلت عامة المفسرين
على انه صلى الله عليه وسلم لم يشك ولم يسال كما رواه ابن عباس وابن
جبير والحسن وقتادة ثم اختلفوا في معنى الاية فقيل المراد منها قل يا محمد
للشاك ان كنت في شك الاية قالوا وفي هذه السورة نفسها ما دل
على هذا التاويل وهو قوله تعالى قل يا ايها الناس ان كنتم في شك من
ديني فلا اعبد الذين تعبدون من دون الله ولكن اعبد الله الذي
يتوفاكم وامرت ان اكون من المومنين اي الموقنين وقيل المراد بالخطاب العرب
وغير النبي صلى الله عليه وسلم كما قال تعالى لين اشركت ليحبطن عملك الاية
الخطاب له صلى الله عليه وسلم ظاهرا والمراد غيره ومثله فلا تك في مرية
مما يعبد هولاء ونظايره كثيرة قالوا وقوله في الاية الثانية ولا تكونن
من الذين كذبوا بايات الله فيه دليل على هذا المراد فانه عليه الصلاة والسلام
كان المكذب فيما دعاهم اليه فكيف يكون ممن كذب به فهذا يدل على ان المراد
بالخطاب غيره ومثل هذه الاية على هذا المعنى قوله الرحمن فاسال به
خبيرا فان الماموربالسوال هنا غير النبي صلى الله عليه وسلم ليسال النبي

صلى الله عليه وسلم في ان الله يسوال الذين يقرؤن الكتاب انما هو فيما قصه الله
تعالى من اخبار الامم لا فيما دعا اليه عليه الصلاة والسلام من التوحيد
والشريعة ومن هذا النمط قوله تعالى واسال من ارسلنا من قبلك من رسلنا
اجعلنا من دون الرحمن الهة يعبدون اذ الخطاب مواجهة له صلى الله عليه
وسلم والمراد به المشركون كما قاله القتبي وقيل اصل التركيب للفظ واسال
عمن ارسلنا من قبلك فحذف المفعول والخافض وتم الكلام عند رسلنا ثم
ابتدا انفا على طريق الاستفهام الانكاري اجعلنا من دون الرحمن الهة
يعبدون اي ما جعلنا ذلك وقيل المراد اعلامه صلى الله عليه وسلم بما بعثت
به الرسل وانه تعالى لم ياذن في عبادة غيره لاحد ردا على مشركي العرب
وغيرهم في قولهم انما نعبدهم ليقربونا الى الله زلفى والمعنى اسال الرسل اذا
لقيتهم يعني ليلة الاسرا او امهم هل جاءهم بغير التوحيد فكان عليه الصلاة
والسلام ابقى من ان يسال كما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال
لا اسال قد اكتفيت فان قلت فما معنى قوله تعالى حتى اذا استياس
الرسل وظنوا انهم قد كذبوا على قراة التخفيف والبنا للمفعول قلت
لم يظنوا ذلك بربهم وانما ظنوه بمن وعدهم النصرة من اتباعهم وحاشاهم
كما قالت عايشة ان يظنوه بربهم وتبعها اكثر المفسرين على انه ضمير
ظنوا جعله ابن عباس والنخعي وابن جبير وجماعة من العلما عايدا على
الاتباع والامم لا على الانبيا والرسل وعليه تتخرج قراة التخفيف والبنا
للفاعل فان قلت فما تفعل بقوله صلى الله عليه وسلم لخديجة
في حديث مبتدا الوحي لقد خشيت على نفسي قلت قال العلما ليس
معناه الشك فيما اتاه الله بعد النبوة ورؤية الملك ما اوحاه اليه
وانزله ليعظم فضله ولعله انما خشي ان لا يتحمل قوته البشرية مقاومة
الملك واعبا الوحي فيتخلع قلبه او تزهق نفسه هذا على ما ورد في
الصحيح من انه قاله بعد لقايه الملك واصطفايه بالنبوة واما ما لم
يصح فيه تعيين وقت وروده فيمكن حمله على اول احواله صلى الله
عليه وسلم من بدو الارهاصات وطرو التباشير حين عرضت له العجايب
من تسليم الشجر واظلال الغمام قبل ارساله عليه الصلاة والسلام وتمويها
على مخالطتها ليلا يفجاه الامر مشاهدة ومشافهة فلا يحتمله من
حيث بنيته البشرية وهذا محمل قوله لها ايضا كما في رواية حماد بن سلمة
اني لاسمع صوتا وارى ضوءا واخشى ان يكون بي جنون وقوله في بعض الاحاديث
ان الابعد شاعر او مجنون او الفاظ معناها الشك لو صح شي من ذلك
لكنه لم يصح طريق شي منها واما بعد اعلام الله له بالاصطفا والنبوة
ولقايه الملك فلا يصح عليه صلى الله عليه وسلم ريب ولا يجوز عليه شك

فيما

فيما ياتي اليه فان قلت فما محمل قول معمر في فترة الوحي فحزن النبي صلى
الله عليه وسلم فيما بلغنا حزنا غدا منه مرارا كي يتردى من رؤوس شواهق
الجبال قلت هو لا يقدح في هذا الاصل لانه لم يسنده ولا ذكر رواته
ولا من حدث بها ولا ان النبي صلى الله عليه وسلم قاله ولا يعرف مثل هذا الا
من جهته صلى الله عليه وسلم مع امكان حمله ان صح على انه لما اخرجه من تكذيب
من بلغه على حد قوله فلعلك باخع نفسك على اثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث
وهذا محمل حزنه وتزمله باثوابه وتدثره بها لما اجتمع راي المشركين في دار
الندوة بعد الشتما وربح شانه صلى الله عليه وسلم على ان يقولوا انه ساحر
كما يمكن حمله ايضا على انه هم بفعله ذلك بنفسه لخوف دوام الفترة لامر
او سبب منه فخشي ان تكون عقوبة من ربه تاديبا لها ولم يرد بعد
شرع بالنهي عن قتل الشخص نفسه حتى يعترض به على هذا المحمل فان
قلت فما محمل قوله تعالى في شان يونس وذا النون اذ ذهب مغاضبا
فظن ان لن نقدر عليه قلت الصحيح ان مغاضبته انما هي لقومه
لكفرهم كما قاله ابن عباس والضحاك وغيرهما لا لربه اذ مغاضبة الله
معاداة له ومعاداة الله كفر لا تليق باحاد المؤمنين فكيف بالانبيا
وقيل ان مغاضبا معناه مستحيا من قومه ان يسموه بالكذب حين وعدهم
العذاب وجا اوانه ولم ياتهم وقيل خايفا من قومه ان يقتلوه كما ورد في الخبر
وقيل لبعض الملوك فيما امر به من التوجه الى امر امره الله به على لسان
نبي اخر فقال له يونس غيري اقوى عليه مني فعزم عليه فخرج لذلك
مغاضبا له واما قوله فظن ان لن نقدر عليه فمعناه ان لن نضيق
عليه والمعنى انه عليه الصلاة والسلام طمع في رحمة الله وان لا يضيق
عليه مسلكه في خروجه وقيل حسن ظنه بمولاه ان لا يقضي عليه بالعقوبة
ومعناه ان لن نقدر عليه ما اصابه من التقدير لانه القدر كما قري
نقدر بالتشديد وقيل معناه نواخذه بغضبه وذهابه وقال ابن دريد
معناه افظن ان لن نقدر عليه على الاستفهام ولا يليق ان يظن بنبي ان
يجهل صفة من صفات ربه على انه روي عن ابن عباس ان ارسال يونس
ونبوته انما كان بعد ان نبذه الحوت واستدل من الاية بقوله تعالى
فنبذناه بالعرا وهو سقيم وانبتنا عليه شجرة من يقطين وارسلناه الى
مائة الف الاية وقد يستدل ايضا بقوله تعالى فاجتباه ربه
فجعله من الصالحين بعد قوله ولا تكن كصاحب الحوت اذ نادى وهو
مكظوم الاية فتكون هذه القصة اذا قبل النبوة فان قلت
فما معنى قوله عليه الصلاة والسلام ليغان على قلبي فاستغفر الله كل يوم
مائة مرة وفي طريق في اليوم اكثر من سبعين مرة قلت الغين هنا

اشارة الى غفلات قلبه وفترات نفسه وسهوها عن مداومة الذكر ومشاهدة
الحق بسبب ما كان يعرض له صلى الله عليه وسلم من مقاسات البشر وسياسة
الامة ومعاناة الاهل ومصلحة النفس وما كان كلفه من اعبا الرسالة
وحمل الامانة وهو في كل هذا في طاعة ربه وعبادة خالقه ولكنه صلى الله
عليه وسلم لما كان ارفع الخلق عند الله مكانة واعلاهم درجة واتمهم معرفة
وكانت حاله عند خلوص قلبه وخلو همه وتفرده بربه واقباله بكليته
عليه ومقامه هنالك ارفع حاليه راى عليه الصلاة والسلام حال فترته
عنها وشغله بسواها غضا من علي حاله وخفضا من رفيع مقامه
فاستغفر الله من ذلك هذا اولى وجوه الحديث واشهرها وحوله حام
الكثير وعليه مدار فهم الجم الغفير قال القاضي عياض وهو مبني على جواز
الفترات والغفلات والسهو في غير طريق البلاغ على ما مر واما على ما
ذهبت اليه مشيخة المتصوفة وارباب القلوب من امتناع السهو
والغفلة عليه صلى الله عليه وسلم في جميع الاحوال فقد قيل بصرف الاستغفار
لاحوال تهم خاطره وتغم فكره من امور امته اهتماما بهم وشفقة عليهم
فالاستغفار مصروف اليهم وتلك الاحوال محمولة عليهم ومنهم من حمل الغين
هنا على السكينة التي تغشاه لقوله تعالى فانزل الله سكينته
عليه والحالة خشية واعظام واجلال يغشى قلبه واستغفاره
عليه الصلاة والسلام عندها اظهارا للعبودية وصدق الافتقار
واداء لشكر الله ومنهم من تاول صدور الاستغفار منه عليه الصلاة
والسلام على تعليم الامة وحثهم على الاتيان والخوف من الذنوب
حتى لا يركنوا الى الامن واياك ان يقع في بالك او يجول في هذا حس نفسك
ان هذا الغين وسوسة او رين خالج قلبه الشريف فتزل بك القدم
ولا ينفعك الندم لا يسلم الرفيع من الاذى حتى يراق على جوانبه الدم
فان قلت ما اصل الغين لغة قلت اصله من غين السما وهو اطباق
الغيم عليها ثم نقل اما الى ما يغشي القلب ويغطيه على ما قاله ابو عبيدة
واما الى ما يغشي القلب ولا يغطيه كل التغطية كالغيم الرقيق الذي
يعرض في الهوى فلا يمنع ضوء الشمس على ما قاله غيره فان قلت
قوله كل يوم وقوله اكثر من سبعين مرة لان ليغان او لاستغفر قلت
لاستغفر جي به لبيان عدد الاستغفار لا لبيان عدد الغين فلا
يفهم من الحديث انه يغان على قلبه مائة مرة او اكثر من سبعين مرة في
اليوم اذ لا يقتضيه لفظه الذي اوردناه واكثر الروايات مدارها
عليه فليكن الرجوع عند الاحتمال لكونه الظاهر اليه فان قلت
فما معنى قوله تعالى خطابا لمحمد صلى الله عليه وسلم ولو شا الله لجمعهم

علي الهدى

على الهدى فلا تكونن من الجاهلين وقوله لنوح عليه الصلاة والسلام فلا تسالني
ما ليس لك به علم اني اعظك ان تكون من الجاهلين قلت المقصود من
الايتين بالوعظ ان لا يتشبها في امورهما بسمات الجاهلين كما يشير اليه قوله
في الثانية اني اعظك وليس في اية منهما دليل على كونهما متصفين بتلك
الصفة التي نهاهما عن الكون عليها كيف وقبل اية نوح فلا تسالني ما ليس
لك به علم فحمل ما بعدها على ما قبلها اولى لان مثل هذا قد يحتاج
الى اذن وقد تجوز في اخذ السوال فيه ابتدا فنهاه الله
تعالى ان يسال عما طوى عنه علمه ولكنه في غيبه من السبب الموجب
لهلاك ابنه ثم تفضل عليه باعلامه بذلك السبب بقوله انه ليس
من اهلك انه عمل غير صالح قاله مكي وكذلك اية نبينا صلى الله
عليه وسلم امره الله فيها بالصبر على اعراض قومه وترك التحسر والتاسف
على فوات ايمانهم وان لا يحرج عن ذلك فيقارب حال الجاهل حكاه
ابو بكر بن فورك على ان ابا محمد مكي جوز ان يكون الخطاب للامة اي فلا
تكونوا من الجاهلين قال ومثله في القران كثير فان قلت
فكان الواجب ان يزيد في النظم واجبا اخر وهو علومهم ومعارفهم قلت
اغناه عن التعرض له نصه على وجوب الامانة لهم وهو يقتضي عصمتهم من الجهل
بشي مما يتوجه عليهم التكليف بالعلم به ونصه على وجوب تبليغهم لما امروا
به من عند الله تعالى المستلزم لاعلامه تعالى اياهم بما يبلغون
المستلزم لعلمهم بالمبلغ والمبلغ عنه السادسة هذا حكم عقود الانبيا
في التوحيد والايمان والوحي واما ما عدا هذا الباب من عقود قلوبهم
فجماعها انها مملوءة علما ويقينا على الجملة وانها قد حوت من المعرفة
والعلم بامور الدين ما لا شي فوقه وان اختلفت احوالهم في هذه المعارف
اذ منها الكسبي على الراجح خلافا لمن زعم انها كلها ضرورية كيف وهم
مكلفون بالايمان باسره والضروري لا يقع به التكليف واما ما يتعلق بامور
الدنيا المرتبة فلا يشترط في حق الانبيا عليهم الصلاة والسلام العصمة
من عدم معرفة بعضه خلاف ما هو عليه ولا وهم عليهم فيه اذ هممهم متعلقة
بالاخرة وانبايها وامر الشريعة وقوانينها وامور الدنيا تضادها
بخلاف غيرهم من اهل الدنيا الذين يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن
الاخرة هم غافلون ولكن لا يجوز ان يقال انهم لا يعلمون شيئا من امر الدنيا
فان ذلك يودي الى الغفلة والبله وهم المنزهون عنه بل قد ارسلوا
الى اهل الدنيا وقلدوا سياستهم وهدايتهم والنظر في مصالح دينهم ودنياهم
وهذا لا يكون مع عدم العلم بامور الدنيا بالكلية واحوال الانبيا وسيرهم
في هذا الباب معلومة ومعرفتهم بذلك كله مشهورة فان قلت

فما الفول فيما يرجع الي الدين والشريعة ولم يانه به وحي من عند الله قلنا
القول المطابق للاعتقاد في ذلك انه علم حكمه باجتهاده المصيب المعصوم
من الخطا كما هو قول المحققين ويقتضي حديث ام سلمة اعني قوله صلي الله
عليه وسلم اني انما اقضي بينكم برايي فيما لم ينزل علي فيه اخرجه الثقات
في اسرى بدر والاذن للمتخلفين علي راي بعضهم فلا يكون ايضا مما
يعتقده مما ينتجه اجتهاده الا حقا وصحيحا ولا يلتفت الي خلاف من خالف
فاجاز علي اجتهاده عليه الصلاة والسلام الخطا اما انتفا الخطا عن اجتهاده
عليه الصلاة والسلام علي القول بتصويب المجتهد بنفي الزوع الذي هو الحق
والصواب عندنا فظاهر واما القول الاخر فان الحق في طرف واحد فلعصمة
النبي صلي الله عليه وسلم من الخطا في الاجتهاد في الشرعيات ولان القول في
تخطية المجتهدين انما هو بعد استقرار الشرع ونظر النبي واجتهاده انما هو
فيما لم ينزل عليه فيه شي ولم يشرع فيه حكم قبل هذا حكم ما عقد عليه صلي الله
عليه وسلم قلبه فاما ما لم يعقد عليه قلبه من امر النوازل الشرعية فقد كان
صلي الله عليه وسلم لا يعلم منها اولا الا ما علمه الله شيا فشيا حتي استقر
علم جملتها عنده اما بوحي من الله او اذن ان يشرع في ذلك ويحكم بما اراه
الله تعالي وقد كان ينتظر الوحي في كثير منها ولكنه صلي الله عليه وسلم
لم يمت حتي استفرغ علم جميعها عنده عليه الصلاة والسلام وتقررت
معارفها لديه علي التحقيق ورفع الشك والريب وانتفا الجهل وبالجملة
فلا يصح منهم صلي الله عليهم وسلم ولا يجوز عليهم الجهل بشي من تفاصيل
الشرع الذي امروا بالدعوة اليه اذ لا تصح دعوتهم الي ما لا يعلمونه واما
ما يتعلق بعقايدهم من ملكوت السموات والارض وخلق الله وتعيين
اسمايه الحسني واياته الكبري وامور الاخرة واشراط الساعة واحوال
السعدا والاشقيا وعلم ما كان وما يكون مما لم يعلمونه الا بوحي فعلي ما
تقرر من انهم معصومون فيه من الجهل فلا ياخذهم في شي منه شك ولا ريب
بل هم فيه علي غاية اليقين لكن لا يشترط في حقهم العلم بجميع تفاصيل
ذلك وان كان عندهم من علم جميع ذلك ما ليس عند جميع البشر فقد قال
الرسول الاعظم والحبيب المكرم محمد صلي الله عليه وسلم اني لا اعلم الا ما علمني
ربي وقال ايضا ان في الجنة ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر علي قلب
بشر فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وقال ايضا اسالك باسمايك
الحسني ما علمت منها وما لم اعلم وقال ايضا اسالك بكل اسم سميت به
نفسك او استاثرت به في علم الغيب عندك وقال موسي للخضر هل اتبعك
علي ان تعلمني مما علمت رشدا وقال تعالي وفوق كل ذي علم عليم فقال
زيد بن اسلم وغيره حتي ينتهي العلم الي الله وهذا مما لا خفا فيه اذ معلوماته

تعالي

٢٤٣

تعالي لا يحاط بها ولا منتهي لها فان قلت في قوله لما انه واحد في العايد
المجرور بالحرف مع انتفا شرطه جوازه وهو ان يجر بما جر به الموصول لفظا
ومعني ومتعلقا قلت نعم لكنه للضرورة وتلك انما هي شروط الحذف
في الاختيار والله اعلم ثم شرع في القسم الثاني وهو ما يمتنع في حق الانبيا
عقلا فقال **ويستحيل** في حقهم عليهم الصلاة والسلام **ضدها** اي
ملابسة ضد هذه الواجبات السابقة وهي الخيانة والكذب وعدم
التفطن والبلاهة وكتمان شي مما امروا بتبليغه وسنتكلم علي كل واحد من
هذه الامور بما يوضحه ابتغا لوجه الله تعالي فنقول اما الخيانة وهي تلبسهم
عليهم الصلاة والسلام ظاهرا او باطنا بمنهي عنه نهي تحريم عند الجمهور
او ولو نهي كراهة علي قول غيرهم قلت وهو اللايق بمقامهم وقدرهم
المنيف فلا يخفي عليك وفقنا الله واياك ان المعجزة تقتضي الصدق في
دعوي النبوة وما يتعلق بها من التبليغ وشرعية الاحكام فما ينوهم
صدوره عن الانبيا من القبايح اما ان يكون منافيا لما تقتضيه المعجزة
كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية
غيره وهي اما ان تكون كبيرة كالقتل والزني او صغيرة وهي اما ان تكون
منفرة كسرقة لقمة وكالتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة في غير ما يرجع
للتبليغ وهم بمعصية وكل ذلك اما عمدا او سهوا واما قبل البعثة او بعدها
اما الكفر فهم معصومون منه قبل النبوة وبعدها بالاجماع وان لزم تجويزه
عليهم من قول الازارقة من الخوارج بجواز صدور الذنب عنهم مع قولهم بان
كل ذنب كفر واما الشيعة فانما جوزوا اظهاره تقية واحترازا عن القا النفس
في التهلكة ومع ذلك رد عليهم بان اولي الاوقات بالتقية ابتدا الدعوة
لقلة الانصار والاتباع وقوة شوكة المخالف ولم يصح نقل شي منه عن احد
منهم مع انه يودي الي اخفايها ادركها فيستنا قبض ومن تامل سيد المرسلين
محمد صلي الله عليه وسلم حيث تحدي وهو فرد لدعا عالم الثقلين الي التوحيد
واتباع الحق وانتشار الشرايع وقف علي محض الحق اليقين اما امتناع الكفر
عليهم بعد النبوة فظاهر واما قبلها فلانه لم ينقل احد من اهل الاخبارات
احدا ممن عرف بكفر قبل ذلك نبي ولا شك ان مثله هذا الباب النقل مع ان
القلوب تنفر عمن كانت هذه سبيله ولقد رمت قريش نبينا صلي الله عليه
وسلم بكل ما افترته وعير كفار الامم انبياها بكل ما امكنها واختلقته
مما خص الله عليه او نقلته الرواة الينا ولم نجد في شي من ذلك تعييرا
لواحد منهم برفضه الهتهم وتقريعه بذمه بترك ما كان قد جامعهم عليه
ولو كان هذا لكانوا بذلك مبادرين وبتلونه في معبوده محتجين ولكان
توبيخهم له بنهيهم عما يعبده قبل افظع واقطع في الحجة من توبيخه بنهيهم

عن تركهم الهتهم وما كان يعبد اباوهم من قبل ففي اطباقهم على الاعراض عنه دليل
على انهم لم يجدوا اليه سبيلا اذ لو كان لنقل ولما سكتوا عنه كما لم يسكتوا
عن تحويل القبلة حيث قالوا ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها كما حكاه الله
عنهم قلت وفيه نظر اذ لا يدل الا على عدم الوقوع لا على امتناعه ثم
مما يحسم مادة الاختلاف قوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم
ومنك ومن نوح وابراهيم وموسى وعيسى بن مريم واخذنا منهم ميثاقا
غليظا ليسال الصادقين عن صدقهم واعد للكافرين عذابا اليما وقوله
واذ اخذ الله ميثاق النبيين الى قوله لتؤمنن به ولتنصرنه اذ من
البعيد ان ياخذ الله منه الميثاق قبل خلقه ثم ياخذ ميثاق النبيين
بالايمان به ونصره قبل مولده بدهور ويجوز عليه الشرك او غيره من
الذنوب هذا مما لا يجوزه الا ملحد كيف وقد شق صدره عليه الصلاة
والسلام صغيرا واستخرج منه حظ الشيطان وحلي حكمة وايمانا وقد
ذهب بعضهم الى انه فعل بجميعهم عليهم الصلاة والسلام مثل ذلك فان
قلت فما تصنع بقول ابراهيم في الكوكب والقمر والشمس هذا ربي قلت
معظم الحذاق من العلما والمفسرين على انه انما قال ذلك مبكتا لقومه
ومستدلا عليهم فهو من مجاراة الخصم ليعثر وتقوم الحجة عليه او انه
على تقدير اداة الاستفهام الوارد مورد الانكار والمراد افهذا ربي
او انه قال ذلك بحسب زعم قومه اي هذا ربي على قولكم وزعمكم الباطل
كما قال تعالى اين شركائي اي عندكم واما من قال كان هذا منه في سن الطفولية
وابتداء النظر والاستدلال وقبل لزوم التكليف فقد صادم اطلاق
القول بالعصمة من الكفر قبل النبوة وعبارة بعض المتاخرين الانبيا
معصومون من الكفر قبل النبوة وبعدها في صغرهم وكبرهم انتهى فان
قلت فما معنى قوله لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين
قلت معناه ان لم يؤيدني ربي بمعونته اكن مثلكم في ضلالكم وعبادتكم
قاله حذرا واشفاقا وتواضعا لله تعالى وتبريا من الحول والقوة
وان تاتي للمحقق وان قل يجيها له والا فهو معصوم في الازل من الضلال
فان قلت فقد قال فرعون لموسى وفعلت فعلتك التي فعلت
وانت من الكافرين واجابه موسى بقوله فعلتها اذا وانا من الضالين
وذلك اعتراف بما رماه به فرعون من الكفر قلت ان حمل الكفر في كلام
فرعون على حقيقته فليس قول موسى وانا من الضالين اعترافا بما رماه به
ولا نصه بقاله لان المراد بالضالين الجاهلون كما ذكره والمعنى وانا من
الغافلين مثل اولي الجهل والسفه بحسب الصورة الظاهرة وهذا لا يستلزم
ان يكون معهم في نفس الامر حتى ينافي ما مر من كمال علومهم وسداد فهمهم عليهم

الصلاة

الصلاة والسلام او المخطئون لانه لم يتعمد قتل القبطي وانما قصد تاديبه
او الذاهبون عما يؤول اليه الوكز من القتل اذ لم يقصده وانما قصد
للقنا تاديبه او الناسون كما في قوله تعالى ان تضل احداهما فتذكر احداهما
الاخرى وان حمل على كفر النعمة بقتل من هو من خواصه من تربيته اياه في بيته
وعلى فراشه وبين اولاده وعليه او على انه كان قبل فيمن يكفرهم الان
لانه كان معاشرا لهم ومخالطا لهم من غير انكار عليهم اذ جعلته جملة
وانت من الكافرين حالا من احدى التائين او على الكفر بالوهية فرعون
او بنعمته لما عاد عليه بالمخالفة او على انه الان ممن يحكم عليهم في دين فرعون
بالكفر فلا اشكال اذ يقرضي الاعتراف والتصديق لا يلزم محذور على ذلك
التقدير وبالله التوفيق فان قلت فما معنى قوله وقال
الذين كفروا لرسلهم لنخرجنكم من ارضنا او لتعودن في ملتنا ثم قال بعد حكاية
عن الرسل قد افترينا على الله كذبا ان عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله منها
اذ لفظ العود يقتضي انهم انما يعودون الى ما كانوا فيه قبل من ملتهم قلت
لفظ العود في كلام العرب لا يلزم ان ياتي له ابتداء بل قد يستعمل في غيره بما
ليس له ابتداء بمعنى الصيرورة كما في حديث الجهنميين عادوا حمما ولم يكونوا
قبل كذلك ومثله قول الشاعر •
تلك المكارم لا قعبان من لبن • شيبا بماء • فعادا بعد ابوالا •
فان قلت فما محمل قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى قلت
قال القاضي ابو الوليد لا اعلم احدا من المفسرين حمل الضالة الاية على الضلال
في الايمان فليس مشتقا من الضلال الذي هو الكفر وتاويله حينئذ من اوجه
قال الطبري وجدك ضالا عن النبوة فهداك لها وقال السدي وغير واحد
وجدك ضالا عن شريعتك اي لا تعرفها فهداك اليها والضلال ههنا معناه
التحير ولهذا كان عليه الصلاة والسلام يخلو بغار حراء في طلب ما يتوجه به
الى ربه ويشرع به حتى هداه الله الى الاسلام وقال علي بن عيسى وجدك
لا تعرف الحق فهداك اليه وهذا مثل قوله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم ابن عباس
لم تكن له ضلالة معصية بل غيبوبته عن الظهور الى ان هداهم الله اي بين
امره بالبراهين الدالة على صدقه وقد قيل وجدك ضالا بين مكة والمدينة
فهداك للمدينة وقيل ضالا لا تعقود هدى ووجد بمعنى لقي واصاب اي وجدك
تهدي بك ضالا وقيل وجدك ضالا عن محبته تعالى لك في الازل بمعنى انك الى
ضلالك القديم والاكفر ومنه قد شغفها حبا انا لنراها في ضلال مبين
اي محبة بينة قاله عطا وقال الجنيد وجدك متحيرا في بيان ما انزل اليك
فهداك لبيانه وكما لم يذهب احد الى حمل الضال على الكافر في هذه الاية لم
يذهب الى حمله عليه في قصة موسى احد فان قلت فما معنى قوله ما كنت

تدري ما الكتاب ولا الايمان قلت قال السمرقندي بمعناه ما كنت تدري قبل
الوحي ان تقرا القران ولا كيف تدعو الخلق الى الايمان وقال بكر القاضي المراد
بالايمان المنفي درايته الفرايض والاحكام فكان اولا مومنا بتوحيد الله عز
وجل ثم نزلت الفرايض التي لم يكن يدريها قبل فزاد بالتكليف ايمانا فان قلت
فقد روى عثمان بن ابي شيبة عن جابر انه عليه الصلاة والسلام كان
يشهد مع المشركين مشاهدهم حتى سمع ملكين خلفه يقول احدهما لصاحبه
اذهب نقم خلفه فقال كيف نقوم خلفه وعهده باستلام الاصنام قريب
فلم يشهدهم بعد قلت هذا حديث انكره احمد بن حنبل جدا وقال هو
موضوع او شبيه به ونسبه الدارقطني عثمان الى الوهم في اسناده وحيث
لم يتفق عليه فلا يلتفت اليه والمعروف عند اهل العلم خلافه من قوله
عليه الصلاة والسلام بغضت الى الاصنام وقوله في حديث ام ايمن حين كلمه
عمه واهله في حضور بعض اعيادهم وعزموا عليه بعد كراهته لذلك فخرج معهم
ورجع مرعوبا كلما دنوت من صنم تمثل لي شخص ابيض طويل يصيح بي وراءك
لا تمسه فما شهد بعد لهم عيدا وقوله لبحيرا الراهب حين استحلفه باللات
والعزى ان يخبره عما يساله عنه لا تسالني بهما فوالله ما ابغضت شيئا
بغضهما الى غير ذلك من الاحاديث واما الكباير غير الكفر ومن جملتها
اللسانية ما عدا ما يرجع الى الخبر والجنانية ما عدا ما يرجع الى التوحيد
اما ما يرجع الى شي منهما فقد قدمنا الكلام عليه فقد اجمع الناس على امتناع
صدورها عنهم عمدا وخلاف الحشوية في تجويزها عليهم عمدا لا يعتد به
وانما الخلاف في دليل امتناعها هل هو السمع او العقل والى الاول وهو
الراجح عند الجمهور ذهب القاضي ابو بكر والى الثاني وهو قول الكافة ذهب
الاستاذ ابو اسحاق واما الصغاير فقد جوزها عليهم عمدا جماعة من السلف
وغيرهم كامام الحرمين منا وابو هاشم من المعتزلة واليه ذهب ابو جعفر الطبري
وغيره من الفقها والمحدثين والمتكلمين وذهبت طايفة اخرى الى الوقف
وقالوا العقل لا يحيلها وقوعها منهم ولم يات في الشرع قاطع باحد الوجهين
والحق المحض ما ذهب اليه المحققون من الفقها والمتكلمين من عصمتهم
من الصغاير كعصمتهم من الكباير قال بعض ايمتنا ويجب على كل قول انه
لا يختلف انهم معصومون عن تكرار الصغاير وكثرتها لان ذلك يلحقها
بالكباير ولا في صغيرة ادت الى ازالة الحشمة واسقطت المروة والحقت
بفاعلها الازرا او الخساسة كسرقة لقمة وتطفيف حبة لقيام الاجماع
على عصمتهم من هذا لانه يحط من منصب المتسم به ويزري بصاحبه
وينفر القلوب عن اتباعه قلت وكذا الاصرار على الصغاير اعني
عدم الاقلاع عنها مع نية العود اليها لما ذكر قال صاحب الشفا بل يلحق

بما ذكر

بما ذكر ما كان من قبيل المباح فادى الى خشية او رذالة لخروجه بما ادى اليه عن
اسم المباح الى الحظر احتج الاولون بمثل قوله تعالى لمحمد صلى الله
عليه وسلم ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر وقوله تعالى واستغفر
لذنبك وللمومنين والمومنات وقوله تعالى ووضعنا عنك وزرك
الذي انقض ظهرك وقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم وقوله
تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم وقوله تعالى
عبس وتولى ان جاءه الاعمى الاية وقوله تعالى لادم عليه الصلاة والسلام
وعصى ادم ربه فغوى وقوله تعالى فلما اتاهما صالحا جعلا له شركا فيما اتاهما
وقوله تعالى ربنا ظلمنا انفسنا الاية وقوله تعالى عن يونس سبحانك
اني كنت من الظالمين وما قص من قصته وقوله في داود وظن داود
انما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعا واناب الى وحسن ماب وما قص من
قصته وقوله ولقد فتنا سليمان الاية وقوله
تعالى في يوسف ولقد همت به وهم بها وما قص من قصته مع اخوته وقوله
تعالى عن موسى فوكزه موسى فقضى عليه قال هذا من عمل الشيطان وقوله
عنه اني تبت اليك وفي الحديث انه لطم عين ملك الموت ففقاها وقوله
تعالى عن نوح والا تغفر لي الاية وقوله ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم مغرقون
وقوله تعالى عن ابراهيم والذي اطمع ان يغفر لي خطيتي يوم الدين وبذكر
الانبيا في الموقف ذنوبهم كما ياتي في حديث الشفاعة الى غير ذلك من الظواهر
ونحن نتنزل هذه الظواهر وامثالها الواردة في القران والحديث ان التزموا
الاخذ بظواهرها افضت بهم الى تجويزهم الكباير عليهم وذلك خرق
للاجماع وما لا يقول به احد من المسلمين على ان ما احتجوا به اختلف المفسرون
في معناه وتقابلت الاحتمالات في مقتضاه وجات اقاويل السلف بخلاف ما
التزموه بما ذهبوا اليه ولم يقم لهم اجماع ولا تواتر عليه فوجب اطراحه
خصوصا عند تبين الخطا وعدم التعويل عليه وان يعدل عنه الى ما هو الصحيح
وان يوخذ فيه بما هو الحق الصريح فاما قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم
من ذنبك وما تاخر فقيل محمول على ما كان قبل النبوة على ما ياتي تحريره وقيل
اريد بما تقدم ما وقع وما تاخر ما لم يقع ثم المقصود الاعلام بانه مغفور
له مطلقا ان لو وقع منه ذنب وقيل المراد بمتقدم ذنبه ما كان قبل نبوته
وبمتاخر عصمته بعدها وهو قول احمد بن نصر من اصحابنا وقيل المراد بالامة
امته وقال الطبري واختار القشيري المراد بالذنب ما كان عن سهو وغفلة
او تاويل منا على جوازها سهوا وسماه ذنبا وان لم يكن ما هذا سبيله
ذنبا نظرا لصورته مجازا وقيل المراد ما تقدم لابيك ادم وما تاخر من ذنوب
امتك حكاه السمرقندي والسلمي وغيرهما وفيه فرار من محذور لا اخر

على ما كان الاصلح لهم غيره من الاثخان والقتل فعوتبوا على ذلك وبين لهم ضعف
اختيارهم وتصويب اختيار غيرهم وان كانوا كلهم غير عصاة ولا مذنبين
والى هذا نحا الطبري فان قلت يبعد هذا الحمل ما ورد انه عليه الصلاة
والسلام حين نزول هذه الاية قال لو نزل من السما عذاب ما نجا منه الا عمر
وهذا صريح في اتيانهم ما استوجبوا به العذاب قلت ليس في هذا
ازيد من الاشارة الى تصويب رايه ورأي من اخذ بما اخذه فانه كان اجل
من اشار الى اعزاز الدين واظهار نصرة المسلمين واهلاك روس الضلال
من المشركين فالمعنى لولا استحقت هذه القضية عذابا ما نجا منه
الا عمر اي ومن كان معه على رايه وانما عين عمر لانه اول من اشار بقتلهم
ولكن الله لم يقدر عليهم في ذلك عذابا لحله لهم فيما سبق على ان الداودي
انكر ثبوت الخبر بذلك اذ من الممتنع ظن ان النبي صلى الله عليه وسلم حكم بما
لا نص فيه ولا دليل من نص ولا جعل الامر اليه فيه وقد نزهه عن ذلك
وانما فعله عن تاويل وبصيرة وقد تقدم قبل هذه الوقعة نحو عام انهم
فادوا في سرية عبد الله بن جحش التي قتل فيها ابن الحضرمي بالحكم بن كيسان
وصاحبه فما عتب الله ذلك عليهم ولكن الله تعالى اراد لعظم امر بدر ان يمتن عليهم
وكثرة اسراها باظهار نعمته واعزاز كلمته فيرهم شا
كتبه في اللوح المحفوظ من حل ذلك لهم لا على وجه عتاب وانكار ولا مواخذة
وتذنيب واما قوله تعالى عبس وتولى الايات فليس فيه تصريح باثبات ذنب
له عليه الصلاة والسلام بل اعلام الله ان ذلك المتصدي له ممن لا يتزكى وانه
كان الصواب والاولى لو كشف حال الرجلين الاعمى والكافر الذي كنت مقبلا
على محادثته تاليفا له ودعايه الى الاسلام من صناديد قريش وعظمائهم
ما كرهت قطع ابن ام مكتوم الاعمى محادثتك ذلك الكافر منكرين عليك يا محمد
علمني مما علمك الله تعالى ولا اخترت الاقبال على الاعمى فظهر من هذا ان قوله
صلى الله عليه وسلم ذلك وتصديه لذاك الكافر كان طاعة لله وتبليغا
عنه واستيلافا كما شرعه الله تعالى لا معصية ومخالفة له وان ما قصه
الله عليه من ذلك انما هو اعلام بحال الرجلين في الواقع وتوهين لامر الكافر
عنده وارشاد الى الاعراض عنه حيث قال وما عليك الا يزكى فان قلت
فقد روي انه صلى الله عليه وسلم كان يكرم ابن ام مكتوم ويقول اذا راه مرحبا
بمن عاتبني فيه ربي قلت اما عند من جوز اطلاق العتاب في حقه صلى
الله عليه وسلم فلا اشكال واما عند من منع ذلك فلا نسلم صحة ذلك
المروي سلمناها لكنه تجوز في اطلاق لفظ العتاب على ما يشبهه وردا وردا ذلك
على ان ابا تمام جعل ضمير عبس وتولى للكافر الذي كان مع النبي صلى الله عليه
وسلم وعليه فلا تحتاج الاية الى الجواب عنها البتة واما قصة ادم عليه

الصلاة



الصلاة والسلام المشتملة على انه عصى وغوى وازله الشيطان وخالف النهي
عن اكل الشجرة واعترف بظلمه نفسه وعوتب بقوله الم انهكما عن تلكما الشجرة
فعلا بنزع اللباس والاخراج من الجنة ثم تاب الله عليه واجتباه فتخريجها
على ان المراد المعصية والغواية والزلة ومخالفة النهي والظلم اللغويات
اعني مجرد وقوع صورة المخالفة وترك المامور سوا كان ذلك عن عمد او
نسيان او تاويل لا الشرعيات فانه كان قبل البعثة بدليل ثم اجتباه
ربه فتاب عليه وهدى اذ الاجتبا هو اختياره للنبوة كيف ولم يكن له في
الجنة امة يرسل اليها والارسال الى الواحد لحوى غير معهود وانه كان عن
نسيان لقوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما او انه كان زلة وسهوا حيث ظن
ان المنهي عنه شجرة بعينها وقد ترتب في اخرى من جنسها وانما عوتب
على ترك التحفظ والتنبه لاصابة المراد واما الاعتذار بانه كان عمدا
لكنه لم يكن الا صغيرة فهو وان كان هو الظاهر الا ان فيه تسليما للمدعي
واما ما جا في قصته من قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل
منها زوجها الى قوله تعالى جعلا له شركا فيما اتاهما فلا يصح الجواب عنه
بانه قبل البعثة اذ لم يقل احد في حق الانبيا بجواز الشرك في الالوهية
ولو قبل البعثة فالوجه انه على حذف مضاف اي جعلا اولادهما له شركا
بدليل قوله تعالى الله عما يشركون او المراد ما وقع له من الميل الى طاعة
الشيطان وقبول وسوسته او الخطاب لقريش والنفس الواحدة قصي
ومعنى جعل منها زوجها جعل من جنسها عربية قرشية واشراكهما فيما اتاهما
الله تسميتهما اولادهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار ونحو ذلك
وما احسن قول ابن العربي فيها وبله الباري سبحانه وتعالى بحكمه النافذة
وقضاياه السابقة اسلم ادم الى الاكل من الشجرة متنفهما الى الاكل تابعا للعهد
ليكون ذلك سببا في هبوطه الى الارض واخراج الذرية من صلبه لنما الكلفة
الوعد والوعيد تعالى في نعماه وعصى ادم ربه فغوى وقال في بيان عذره
ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسي فتعلق العمد غير متعلق النسيان وجاز للمولى
تبارك وتعالى ان يقول في عبده لحقه عصى تثريبا ويعود عليه بفضله
فيقول نسي تقريبا ولا يجوز لاحد منا ان يطلق مثل ذلك على ادم ونحوه او
يذكره الا في تلاوة او قول النبي صلى الله عليه وسلم او تعليم مع بيان التاويل
واما قصة يونس وانه ذهب مغاضبا وظن ان لن نقدر عليه واعترافه على نفسه
بالظلم فاشعارها بالذنب ممنوع اذ مغاضبته انما كانت للكفار المعاندين
لا لربه وظنه ان لن نقدر عليه معناه ان لن يضيق عليه كما في قوله تعالى فقدر
رزقه لا الشك في قدرة الله الازلية له ومعنى الظلم الذي اعترف
به تركه الافضل وهو الصبر على اذى قومه على ما هو المراد من قوله

تعالى ولا تكن كصاحب الحوت اي في ترك الصبر على معاندة الكفار اذ قد ورد انه
خرج عنهم فارا من نزول العذاب بهم من غير اذن من ربه له في الفرار وقيل
بل لما وعدهم العذاب ثم عفا الله عنهم قال والله لا القاهم بوجه كذاب
ابدا وقيل بل كانوا يقتلون من كذب فخاف ذلك منهم وليس في شيء من هذا
كله نص على معصية او بخروجه عن قومه بلا اذن من ربه او لم غاب عليهم
بالعذاب بلا اذن له في ذلك وقد دعا نوح على قومه ولم يواخذ بذلك على
ان الواحدي حمل الاية على انه نزه ربه عن الظلم واضافه الى نفسه اعترافا
واستحقاقا ومثل هذا قول ادم وحوى ربنا ظلمنا انفسنا اذ كانا السبب
في وضعهما في غير الموضع الذي انزلا فيه واخراجهما من الجنة وانزالهما الى الارض
واما قصة داود عليه الصلاة والسلام فيجب ان لا يلتفت الى ما سطره
فيها الاخباريون عن اهل الكتاب الذين بدلوا وغيروا ونقله بعض المفسرين
ولم ينص الله على شيء من ذلك ولا ورد في حديث صحيح والذي نص عليه قوله
وظن داود انما فتناه الى قوله وحسن ماب وقوله فيه اواب فاما الفتنة
فمعناها الاختبار كما ياتي في قصة موسى والاواب قال قتادة هو المطيع
قال ابن مسعود وابن عباس ما زاد داود على ان قال لاوريا انزل لي
عن امراتك واكفلنيها فساله ان يطلقها وكان ذلك عادة في عهده
مع استغنائه عنها بتسعة وتسعين امراة فعاتبه الله على ذلك ونبهه
عليه وانكر عليه تشغله بالدنيا قال القاضي وهذا هو الذي ينبغي ان
يعول عليه من امره وقيل انه خطبها على خطبة اوريا فزوجها اوليا وهم
الى داود دون اوريا وقيل بل احب بقلبه ان اوريا يستشهد وحكى
رحمه داود في بعض الفتوحات والخصمان كانا ملكين ارسلهما الله تعالى
اليه لينبهاه فلما انتبه استغفر ربه وخر راكعا واناب فان قلت
فما الذنب الذي استغفر منه قلت حكى السمرقندي انه قوله لاحد الخصمين
لقد ظلمك فظلمه بقول خصمه وسياق الايات يدل على كرامته عند الله تعالى
ونزاهته عما ينسبه اليه الحشوية والاخباريون الا انه عليه الصلاة والسلام
بالغ في التضرع والحزن والبكا والاستغفار استعظاما منه لتلك المبادرة
وان لم تكن ذنبا بالنظر الى ما له من رفيع المنزلة وتنزيه الملكين تمثيل وتصوير
لتلك القصة التي اشرنا اليها لا اخبار بمضمون الكلام ليلزم الكذب ويحتاج
الى ما قيل ان المتخاصمين كانا لصين دخلا عليه للسرقة فلما راهما اخترعا
الدعوى او كانا راعيين غنم ظلم احدهما الاخر والكلام على حقيقته وممن
ذهب الى منع ما اضيف في ابي داود من ذلك احمد بن نصر وابو تمام وغيرهما
من المحققين قال الداودي وليس في قصة داود واوريا خبر يثبت ولا يظن
بنبي محبة قتل مسلم لاخذ زوجته من بعده واما قصة سليمان فالاشكال

فيهما



فيهما من وجوه احدها ما اشير اليه بقوله تعالى اذ عرض عليه بالعشي الصافنات
الجياد فقال اني احببت حب الخير عن ذكر ربي الخ وتقريره انه اشتغل عليه
الصلاة والسلام باستعراض الافراس حتى غربت الشمس وغفل عن العصر
او عن ورد واجب كان له وفات العشي فاغتم لذلك واسترد الافراس
فعقرها وجوابه ان ذلك كان على سبيل السهو والنسيان وانما عقر
الجياد وضرب اعناقها فكان لاظهار الندم وقصدا للتقرب الى الله تعالى
بذبحها والتصدق على الفقراء من احب ماله على ان من المفسرين من قال
المراد حبه للجهاد واعلاء كلمة الله تعالى وضمير توارت للجياد لا للشمس وانما
طفق سليمان عليه الصلاة والسلام مسحا بالسوق والاعناق تشريفا لها
او امتحانا او اظهارا لاصلاح الة الجهاد بنفسه فالمراد المسح باليد والحس
لها لا الضرب والقطع والعقر ثانيها ما اشير اليه بقوله تعالى ولقد فتنا
سليمان الاية فالحق ان ابتلاءه عليه الصلاة والسلام ما ورد عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال لاطوفن الليلة على مائة امراة او تسع وتسعين
كلهن تاتي بفارس يجاهد في سبيل الله فقال له صاحبه قل ان شاء الله فلم
يقل فلم تحمل منهن الا امراة واحدة فجاءت بشق ولد له عين واحدة ورجل
واحدة فالقته القابلة على كرسيه فقال محمد صلى الله عليه وسلم والذي
نفسي بيده لو قال ان شاء الله لجاهدوا في سبيل الله وقيل ابتلاؤه انه
ولد له ولد فكان يغدوه في السحاب خوفا من ان يقتله الشيطان او
يخبله فما راعه الا ان القي على كرسيه ميتا فعلى الاول ذنبه حرصه
على ذلك وتمنيه وعدم تقديمه المشيئة لما استغرقه من الحرص وغلب عليه
من التمني او لنسيانه ان يقولها ليقضي الله امرا كان مفعولا فان قلت
فقد نبهه صاحبه فلم يقلها قلت لعله لم يسمعها بل شغل عنه وعلى الثاني
ذنبه ترك التوكل والعدول عن الاولى اذ ليس في التحفظ ومباشرة الاسباب
ترك الامتثال لامر المتوكل على ما قال عليه الصلاة والسلام اعقلها وتوكل
واستغفاره عليهما انما هو باعتبار ما عده بالنسبة لمقامه ذنبا وخطا
وان كان في حد ذاته ليس كذلك وقيل ابتلاؤه سلب ملكه وذنبه انه
احب بقلبه في تخاصم رفع له ان يكون الحق لاختانه على خصمهم واما ما روي
من حديث الخاتم والشيطان وعبادة الوثن في بيته وجلوس الشيطان
على كرسيه فصحته ممنوعة وبدون اثباتها خرط القتاد ولو سلمت
جاز ان يكون اتخاذ التماثيل غير محرم في شريعته وعبادة التماثيل في بيته
لم يكن بعلمه ثالثها ما يشعر به قوله تعالى حكاية عنه وهب لي ملكا لا
ينبغي لاحد من بعدي من الحسد وعدم ارادة الخير للغير وجوابه ان ذلك
لم يكن منه تنافسا وعتوا على الدنيا وحسدا لغيره بل كان ذلك اما

طلبا للمعجزة على وفق ما كان عليه في زمانه ولان بحاله فان اهل زمانه كانوا
يفتخرون في ذلك بالملك والجاه كما لان الحديد لابيه واحيا الموتي لعيسي
ونصر محمد صلي الله عليه وسلم بالرعب لا سيما وقد كان ناشيا في بيت الملك
والنبوة وارثا لهما واما اظهارا لامكان طاعة الله وعبادته مع هذا الملك
العظيم وقيل اراد ملكا لا يورث عني وهو ملك الدين لا الدنيا قلت
وفيه نظر لا يخفي وقيل اراد ملكا لا يسلبه ولا يسلط عليه احد كما سلط
عليه الشيطان مدة امتحانه علي قول واه وقيل اراد ملكا خفيا لا ينبغي
لكل الناس وهي القناعة وقيل انه سال ملكا عظيما فخافوا علي غيره
ان او نيته ان لا يقوم بشكره ولا يحافظ فيه علي حدود الله تعالي واما ما
نقله الاخباريون من تشبه الشيطان به وتسلطه علي ملكه وتصرفه
في امته بالجور في حكمه فمما لا يصح لان الشيطان لا يسلط علي مثل هذا
وقد عصم الله الانبيا من مثله اذايته ووسوسته بالاجماع واما قصة
يوسف عليه الصلاة والسلام فالاشكال فيها من وجوه ايضا الاول
ان يعقوب عليه الصلاة والسلام افرط في المحبة والحزن والبكا وبث الشكوي
وذلك لا يليق بغير الانبيا فضلا عنهم وجوابه انه لا معصية في ميل النفس
سيما الي من تلوح عليه اثار الخير والصلاح وانواع الكمال ولا في بث الشكوي
الي الله تعالي في مصايب تكون من جهة العباد سيما وقد قيل انه كان
من خوف ان يموت يوسف علي غير دين الاسلام حيث فارقه صغيرا مع كثرة
الكفار واستيلايهم اذ ذاك علي غالب الامصار والثاني تعدي اخوته
عليه وتزعجه من ابيه وتفريقهم بينهما وكذبهم علي ابيهم حين اخبروه بان
الذيب اكله ولم ياكله مع انهم الاسباط وقد عدوا في القران عند ذكر الانبيا
وجوابه انهم لم تثبت نبوتهم حتي يلزم الكلام علي افعالهم وذكر الاسباط
وعدهم في القران عند ذكر الانبيا حمله المفسرون علي من بني من ابنايهم ولو
سلمنا نبوتهم امكن الجواب بانهم كانوا حين فعلوا بيوسف ما فعلوه صغارا
لا اسنان ولهذا لم يميزوا يوسف حين اجتمعوا به ولهذا قالوا ارسله
معنا غدا نرتع ونلعب فلم تثبت لهم نبوة الا بعد هذا قلت
كذا اجابوا به وهو صريح كلام القاضي في تفسير سورة الانعام في اية
ابراهيم وفي كلام بعض المتاخرين خلافه وانهم معصومون في حال صغرهم
ولكن الحق عصمتهم من الكفر صغارا وكبارا واما غيره فبعد النبوة كذلك
واما قبلها فسياتي ما فيه والله اعلم الثالث انه هم بزليخا وانه جعل
السقاية في رحل اخيه من غير علمه ونسبه اخوته الي السرقة وانه رضي
بسجود اخوته وابويه له وجوابه ان الهم النفسي ذهب كثير من الفقها
والمحدثين الي عدم المواخذة به مطلقا وليس سيئة علي ما يفهم به

ظاهر

ظاهر قوله صلي الله عليه وسلم عن ربه اذا هم عبدي بسيية فلم يعملها كتبت له حسنة
وعليه فلا معصية في همه عليه الصلاة والسلام بها اذن واما علي ما ذهب اليه
المحققون من الفقها والمتكلمين من التفصيل بين ما لم توطن عليه النفس من هو مها
وخواطرها فلا يواخذ به ولا يكون سيئة وبين ما وطنت عليه النفس من ذلك
فيواخذ به ويكون سيئة وهو الحق الحقيقي بالقبول فيحمل همه عليه الصلاة
والسلام بها علي ما لم يوطن نفسه عليه ولم يوجه عزمه وتصميمه اليه بل المراد
به الميل النفساني المركوز في الطبيعة البشرية لا الهم بالمعصية والقصد اليها
وحينيذ يكون قوله وما ابري نفسي الاية مصروفا الي هذا الهم ومحمولا علي
التواضع والاعتراف بمخالفة النفس لما زكي وبري عنه قبل وقد روي ابو حاتم
عن ابي عبيدة ان يوسف لم يهم وان الكلام فيه تقديم وتاخير اي ولولا ان راي
برهان ربه لهم بها فتقدم دليل الجواب وهو وهم بها وحذف الجواب فهم بها
ليس معطوفا علي همت به علي هذا وقيل المراد شارف بهم بها فيكون الكلام من
باب المشارفة وبرهان ربه الملك او ابوه او كف مكتوب فيها ولا تعملون
من عمل الا كنا عليكم شهودا اذ تفيضون فيه وقيل المراد هم بزجرها ووعظها
او بضربها ووعظها وقيل غمها امتناعه عنها وقيل الهيا وقيل الواقعة كانت
قبل نبوته وقد ذكر بعضهم ما زال النسا يملن الي يوسف ميل شهوة حتي
نباه الله تعالي فالقي عليه هيبة النبوة فشغلت هيبته كل من راه عن
حسنه وبالجملة فليس حكم عليه عليه الصلاة والسلام بمعصية ولا سيية
بل فيه التصريح بنزاهته والتنويه بكمال طهارته فقد قال تعالي ولقد
راودته عن نفسه فاستعصم وقال تعالي كذلك لنصرف عنه السوء
والفحشا وقال تعالي وغلقت الابواب وقالت هيت لك قال معاذ الله
انه ربي احسن مثواي انه لا يفلح الظالمون من غير ان يذكر عنه وقوعا في زلة
واستغفارا من معصية وتوبة من فاحشة واما جعل السقاية في رحل
اخيه فقد كان باذنه ورضاه بل باذن الله تعالي واما نسبة السرقة
الي اخوته مع ان تلك النسبة انما هي قول المؤذن واما السجود فقد كان
عندهم تحية وتكرمة كالقيام والمصافحة عندنا لا السجود الشرعي الذي
هو احد اركان العبادة او انه كان مجرد انحنا وتواضع لا وضع جبهة
في الارض ومجرد الانحنا للمخلوق الحق فيه الكراهة وان رجح بعضهم
حرمته واما قصة موسي فالاشكال فيها من وجوه قتل القبطي وتوبته
عنه واعترافه بكونه من عمل الشيطان واذنه للسحرة في اظهار السحر
والقاء الالواح وفيها التوراة واخذه براس هارون ولحيته وجره
اليه وقوله للخضر لقد جيت شيا نكرا وذلك اساة ظن به مع ان الخضر
لم يفعل ما فعل الا بامر من الله تعالي والجواب انه وكز القبطي بالعصا وكزة

يريد بها دفع ظلمه ولم يقصد قتله فافضت الى قتله خطا وذلك لا معصية فيه
وتوبته من ذلك واعترافه بكونه من عمل الشيطان محمول على انه اشفاق من
جهة انه لا ينبغي لنبي ان يقتل مستحق القتل حتى يومر بذلك لعظم الدما اذ هي
اول ما يقضي الله فيه يوم القيامة قاله ابن جريج وقتادة والنقاش او يحمل
على انه صدر منه قتل القبط كما هو مقتضي التلاوة واما اذنه للسحرة
في اظهار السحر بقوله القوا ما انتم ملقون فليس رضي به بل غرضه اظهار
ابطاله او اظهار معجزته وذلك لا يتم الا باظهارهم اياه وقيل ان السحر لم يكن
حراما اذ ذاك واما القا الالواح فكان عن دهشته وتحير لشدة غضبه
واما الاخذ براس هارون ولحيته وجره اليه فلم يكن على سبيل الايذا بل
فعله ليدنيه الى نفسه ويقربه اليه ليتفحص منه حقيقة الحال فخاف
هارون ان يحمل بنو اسرائيل فعله به بذلك على الايذا فيفضي ذلك الى
شماتة اعدايه به وحينيذ لم يثبت بذلك ذنب له ولا لهارون
فانه كان ينهاهم عن عبادة العجل واما قوله للخضر لقد جيت شيا نكرا
فليس معناه انه فعل منكرا ضد المعروف بل معناه انه فعل امرا عجيبا
يخفى حكمته ويبدو سره واما ما روي في الحديث الصحيح من ان ملك الموت
جاه فلطم عينه ففقاها الحديث فليس فيه ما يحكم على موسى عليه الصلاة
والسلام بالتعدي وفعل ما لا يجوز له اذ هو ظاهر الامر بين الوجه جايز
الفعل لان موسى دفع عن نفسه من اتاه لاتلافها وقد تصور له في صورة
ادمي فيمكن ان لا يكون موسى عليه الصلاة والسلام علم انه ملك الموت فدافعه
عن نفسه مدافعة ادت الى اذهاب عين تلك الصورة التي تصور له فيها
ملك الموت امتحانا من الله تعالى ولاجل ذلك لما جاه بعد على صورة الملايكة
واعلمه الله انه رسوله اليه استسلم له واطاع وهذا الجواب للمازري قال
القاضي وهو اسد جواب للمتقدمين والمتاخرين على هذا الحديث ولابن ابي
عايشة من المتقدمين وغيره ان المراد باللطم والصك اقامة حجة موسى
وان المراد بفقي العين ادحاض حجة ملك الموت في الغلبة الاولى قال وهو
كلام مستعمل في هذا الباب من اللغة معروف عند اهلها واما قوله تعالى
وفتناك فتونا فمعناه ابتليناك ابتلا بعد ابتلا قيل بما جرى له مع فرعون
في غير ما موطن من مواطن ارشاده حتى اهلكه الله تعالى وقيل بالقايه
في اليم بالتابوت وقيل معناه اخلصناه اخلاصا قاله ابن جبير ومجاهد
من قولهم فتنت الفضة بالنار اذا اخلصتها واصل معنى الفتنة الاختبار
واظهار ما بطن ثم استعملت في عرف الشرع في اختبار ادى الى ما يكره وقد تقدم
بزيادة مباحث تتعلق به في ترجمة ان شيت واما قصة نوح وتخاطبه
ربه في نجاة الذين ظلموا من الغرق فليس في الاية ما يقتضي عصيانه وارتكابه

الذنب

الذنب بل انه اخذ بالتاويل وظاهر اللفظ حيث اراد التفحص عن حقيقة ما انطوى
عليه هذا اللفظ على التعيين لا انه شك في وعد الله حتى قال ان ابني من اهلي
فبين الله تعالى له انه ليس من اهله الذين وعد بنجاتهم لكفره وعمله
الغير الصالح فانه تمنى بعد اذ اعلمه الله انه مغرق الذين ظلموا ونهاه عن
مخاطبته فيهم فعتب عليه بذلك التاويل وان لم يكن ذنبا واشفق هو من
اقدامه على ربه لسواله ما لم يوذن له في السوال فيه على ان النقاش حكى
ان نوحا عليه الصلاة والسلام لم يكن عالما بكفر ابنه وقد مر تفسيره تاويل
في الاية واما قول ابراهيم والذي اطمع ان يغفر لي خطيتي يوم الدين فانما
صدر منه لنفسه وتعليما للامة ان يجتنبوا المعاصي ويكونوا على حذر وطلبه
لان يغفر لهم ما فرط منهم واستصغارا لاعماله ان يعد خطيته وقد تحمل على
كلماته الثلاث التي سقيم بل فعله كبيرهم هذا وقوله في زوجته هي اختي
ولا يرد انها معاريض وليست خطايا كما مر لان المراد الخطية ولو صورة
بحسب الظاهر على طريق الاشفاق لا يقال هذه التاويلات التي ذكرتها
والتفسيرات التي نقلتها وما يعبر في وجوها وصفه تعالى الصادر عن مثل
ادم عليه الصلاة والسلام بالعصيان والغواية وابراهيم بالخطية وان في حديث
الشفاعة اعتراف ادبابهما بانها ذنوب وانه ورد ذكر توبتهم واستغفارهم
وبكايهم على ما سلف منهم واشفاقهم ولا يشفق ويتاب ويستغفر من لا شي
لانا نقول ممنوع بل يزينها ويظهر بهجة حسنها فان درجة الانبيا في الرفعة
والعلو والمعرفة بالله وسنته في عباده وعظيم سلطانه وقوة
بطشه مما يحملهم على الخوف منه جل جلاله والاشفاق من المواخذة بما لا
يواخذ به غيرهم فانهم في تصرفهم بامور لم ينهوا عنها ولا امروا بها ثم اخذوا
عليها وعوتبوا بسببها وحذروا من المواخذة بها واتوها على وجه
التاويل او السهو او تزيد من امور الدنيا المباحة خايفون وجلون
وهي ذنوب بالاضافة الى منصبهم ومعاصي بالنسبة الى كمال طاعتهم
لانها كذنوب غيرهم ومعاصيه فان الذنب ماخوذ من الشي الدني الرذل
ومنه ذنب كل شي اخره واذناب الناس اراذلهم فكان هذه ادنى افعالهم
واسوء ما جرى من احوالهم لتطهيرهم وتنزههم وعمارة بواطنهم وظواهرهم
بالعمل الصالح او الكلم الطيب والذكر الظاهر والخفي والخشية لله واعظامه
في السر والعلانية وغيرهم متلوث من الكباير والقبايح والفواحش
فما تكون هذه الامور الواقعة منهم عليهم الصلاة والسلام بالاضافة
اليه كالحسنات في حقه على حد ما قيل حسنات الابرار سيات المقربين
اي يرونها بالاضافة الى علي احوالهم كالسيات على ان العصيان
هو الترك والمخالفة كيف ما كانت سهوا او تاويلا ولا يقتضي الجهل فقوله

عصى اي خالف كيف ما كان وقوله غوى اي جهل ان تلك الشجرة هي التي نهي عنها على
ان غوى حمل على انه اخطا ما كان طلبه من الخلود وخابت امنيته بسبب اكلها
وهذا يوسف اوخذ بقوله لاحد صاحبي السجن اذكرني عند ربك فان ضمير
فانساه الشيطان ذكر ربه ليوسف وانه انسي ذكر الله تلك المدة التي
لبثها في السجن وقيل لصاحبه اي انه انسي ان يذكر يوسف للملك فقد وقال
صلى الله عليه وسلم لولا كلمة يوسف ما لبث في السجن وهذا ما قاله بعضهم
تؤاخذ الانبيا بمثاقيل الذر لمكانتهم عنده ويتجاوز عن سائر الخلق
لقلة مبالاته بهم فيما اتوا به من سوء الادب فعلى هذا يلزم ان تكون
حالهم في المواخذة اسوء من حال غيرهم وقد قررت ان حالهم ارفع من حال غيرهم
لانا نقول هذا انما يتوجه لو كانت مواخذتهم على حد مواخذة غيرهم وليس
كذلك بل الذي نقوله انهم انما يواخذون بذلك في الدنيا ليكون ذلك
زيادة في درجاتهم ويبتلون بذلك فيها ليكون استشعارهم له سببا
لمنماة رتبتهم كما قال ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى وقال لداود
فغفرنا له ذلك وان له عندنا لزلفى وحسن ماب وقال لموسى بعد قوله
تبت اليك اني اصطفيتك على الناس وقال بعد ذكر قصة سليمان وانابته
فسخرنا له الريح الى قوله وحسن ماب وهذا ما اشار اليه بعض علما الكلام
بقوله هفوات الانبيا في الظاهر زلات وفي الحقيقة زلف وكرامات
على ان مواخذتهم بمثل هذه الامور تشتمل على حكمة جليلة المقدار معيلة
المضمار وهي تنبيه غيرهم من البشر منهم او ممن ليس في درجتهم من غيرهم
بمواخذتهم بذلك للحذر ومحاسبة النفس والتزام دوام الشكر على النعم
وملازمة الصبر على المحن وملاحظة ما وقع باهل هذا المنصب الرفيع المعصوم
ولهذا قال ابن عطية لم يكن ما قص الله من قصة صاحب الحوت تنقصا له ولكن
استزادة من نبينا عليه الصلاة والسلام فان قلت قد اغترت مسامع
هذا التقرير عن جواز مواخذتهم عليهم الصلاة والسلام بمثل السهو والتلبس
والمباح مما لا يقبل بعد ورود النص بعدم المواخذة عليه كما يشهد به ان
الله تجاوز لامتي الخطا والنسيان وما حدثت انفسها فيلزم بالحصر ان
تكون حال الغير ارفع قلت اما اولا فقد تقدم في التنبيه ان احوال فيلزم
الخواص في باب التكليف اتم وتتبع خواصهم خصوصا ما خص به سيدهم
اعدل شاهد على ذلك فلا يلزم من عدم المواخذة بما ذكر ارفعية حال من
لم يواخذ ولا انحطاط حال من وجه لكون تلك المواخذة سببا في نيل مقام
لا يمكن الوصول اليه بدونها من المشاق والمجاهدات كما علمت انفا واما
ثانيا فانكم معاشر مجوزي الصغاير عليهم صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين
تقولون بغفران الصغاير باجتناب الكباير ولا خلاف في عصمة الانبيا من

الكباير

الكباير فما جوزتموه من وقوع الصغاير منهم يلزمه انها لا تقع الا وهي مغفورة
فلا تتصور المواخذة بها اذ عندكم ولا خوف الانبيا ولا توبتهم منها اذ
فما كان جوابكم فهو جوابنا عن المواخذة بافعال السهو ولا ابتدا بل ولو لم يكن في
استغفارهم وتوبتهم عليهم الصلاة والسلام الا ملازمة مقام استدعا
محبة الله وتجديد التوبة ان الله يحب التوابين ودوام الخضوع والعبودية
والاعتراف بالتقصير في اداء شكر نعمه تعالى على ما يشير اليه قول سيدهم
حين قام حتى تورمت قدماه فقيل له تفعل هذا وقد غفر لك ما تقدم من ذنبك
وما تاخر قال افلا اكون عبدا شكورا لكان كافيا في مطلوبية ذلك وما احسن
قول الحارث بن اسد خوف الملايكة والانبيا خوف اعظام واجلال وتعبد
لله لانهم معصومون امنون على انهم المقتدى بهم والمتبعون في اقوالهم
وافعالهم وسائر احوالهم كذا هو تلخيص كلام القاضي في الجواب الثاني
وعندي فيه نظر فانه انما يتم على المعتزلة من مجوزي الصغاير واما اهل
السنة فغفران الصغاير باجتناب الكباير غير لازم عندهم بل محمول
على المشيئة بقرينة الاية الاخرى ويغفر ما دون ذلك لمن يشا والا لزم
ان تكون الصغاير في حكم المباح الذي لا تبعة فيه ولا يقوله عاقل فليتامل
فان قلت هذه حجة مجوزي الصغاير فما حجة مانعيها قلت
اعلم ارشدنا الله واياك الى ما يحبه ويرضاه ان فعله صلى الله عليه وسلم
والظاهر ان فعل غيره من بقية الرسل كذلك لا يكون محرما للعصمة ولا
مكروها لندرة صدوره من غالب اتقيا الامة فكيف بهم صلى الله
عليهم اجمعين وحينيذ فما كان منه جبليا كالقيام والقعود والاكل والشرب او مختصا
به كزيادته في النكاح على اربع نسوة فلا خفا في انتفا التعبد به وما كان
منه بيانا لمجمل كقطعه عليه الصلاة والسلام السارق فلا خفا ايضا في تعبدنا
به وما كان منه مترددا بين الجبلي والشرعي كالحج راكبا فقد تردد العلما في الحاقه
بالجبلي لان الاصل عدم التشريع فلا يخاطب به ولا بالاستحباب والحاقه
بالشرعي لانه صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فيخاطب بالوجوب
في الحج استحبابا وما لم يكن منه واحدا من هذه الثلاثة فان علمت صفته
من وجوب او ندب او اباحة فاقوال الثلاثة احدها ان الامة مثله في
العبادة فقط وثانيها انها ليست مثله لا في عبادة ولا غيرها وانما
حكمه في حقها حكم فعله المجهول الصفة الاتي وثالثها وهو الاصح انها
مثله فيه عبادة كان او غيرها وطريق علم الصفة مبين في اصول الفقه
وان جهلت صفته فهو محمول على الوجوب في حق الامة وحقه عليه الصلاة
والسلام لانه الاحوط وهو قول مالك نقله عنه ابن خويزمنداد وابو
الفرج واليه ذهب الابهري وابن القصار واكثر اصحابنا وبه قال اكثر اهل

اغواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقدير كون الخيرات
لهم كل فعل وترك ممنوعا عند البعض فيهما او كون البعض من زمرة الاخيار
لا ينافي صدور ذنب عن اخر سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة
الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة الغير المنفرة عمدا على ما
هو المتنازع محل نظر انتهى قلت اولى ما يتمسك به على خصوص عصمتهم
من الصغاير ما نقله في الشفا عن بعض الايمة من الامر بالمصير الى امتثال
افعالهم واتباع اثارهم وسيرهم مطلقا وجمهور الفقهاء على ذلك من اصحاب
مالك والشافعي وابي حنيفة من غير التزام قرينة مطلقا عند البعض
وان اختلفوا في حكم ذلك على ما بيناه ولا يصح ان يومر المرء بامتثال
امر لعله معصية لا سيما على راي من يرى من الاصوليين تقديم الفعل
على القول عند التعارض قاله القاضي ونزيده هذا حجة بان نقول من
جوز الصغاير ومن نفاها مجمعون على انه صلى الله عليه وسلم لا يقر على
منكر من قول او فعل وانه متى راى شيا فسكت عنه صلى الله عليه وسلم
ولو كان عليه الصلاة والسلام غير مستبشر ولو كان الفاعل ممن يغريه
الانكار ولو كافرا ومنافقا خلافا لمن فصل في ذلك دل على جوازه ورفع
الحرج عن الفاعل وغيره لاستواء المكلفين في الخطاب بالاحكام الشرعية
والفعل في حكم الخطاب فيعم خلافا للقاضي في انه انما يدل على رفع الحرج
عن الفاعل دون غيره لان السكوت ليس خطابا حتى يعم واذا كان
هذا حاله عليه الصلاة والسلام في حق غيره كيف يجوز وقوعه منه
في نفسه وعلى هذا الماخذ تجب عصمتهم من مواقعة المكروه كما هو
الحق للامر ولان الحض على الاقتداء بفعله ينافي الزجر والنهي عن فعل
المكروه وايضا فقد علم من دين الصحابة قطعا الاقتداء بافعال النبي
صلى الله عليه وسلم كيف توجهت وفي كل فن كالاقتداء باقواله فقد
نبذوا خواتمهم حين نبذ خاتمه وخلعوا نعالهم حين خلع نعله واحتجوا
برؤية ابن عمر اياه عليه الصلاة والسلام جالسا لقضاء حاجته
مستقبلا بيت المقدس واحتج غير واحد منهم في غير شي مما بابه العبادة
او العادة بقوله رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعله وقال
عليه الصلاة والسلام لعايشة هلا اخبرتيها اني اقبل وانا صايم
وقالت عايشة محتجة كنت افعله انا ورسول الله صلى الله عليه
وسلم وغضب عليه الصلاة والسلام على الذي اخبر بمثل هذا عنه
فقال يحل الله لرسوله ما شاء وقال اني لاخشاكم لله واعلمكم بحدوده
والاثار في هذا اعظم من ان يحاط بعلمها بحيث يعلم على القطع من مجموعها
اتباعهم لافعاله واقواله واقتداوهم بها من غير بحث عن الكيفية

العراق وهو قول ابن شريح والاصطخري وابن خيران من الشافعية وعليه
مشى في جمع الجوامع وذهبت طايفة الى حمله على الاباحة لان الاصل عدم الطلب
وذهب اكثر الشافعية الى حمله على الندب لانه المتحقق بعد الطلب وذهبت
جماعة الى الوقف لتعارض الجهات وفي شرح الشمايل في ضحكه عليه الصلاة
والسلام نقلا عن بعضهم ان الذي ينبغي ان يقتدى به من افعاله ما واظب
عليه من ذلك اذا تقرر هذا فالحجة بخلو النبي من الذنوب مطلقا انه لو صدر
عنهم الذنب لزم امور كلها منتفية الاول حرمة اتباعهم لكنه واجب للاجماع
ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله والثاني رد
شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا الاية وللاجماع على ذلك لكنه
منتف للقطع بان من ترد شهادته في القليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول
في امر الدين القايم الى يوم الدين والثالث وجوب منعهم وزجرهم لعموم
ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذاءهم
المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يوذون الله ورسوله والرابع
استحقاقهم للعذاب والطعن واللوم والذم لدخولهم تحت قوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وقوله الا لعنة الله
على الظالمين وقوله لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا
ما لا تفعلون وقوله تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم
لكن كل ذلك منتف للاجماع ولكونه من اعظم المنفرات الخامس عدم نيلهم
عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة
والامامة التي دونها السادس كونهم غير مخلصين لان المذنب قد
غواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية عن ابليس
لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع
ولقوله تعالى في ابراهيم واسحاق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى
الدار وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين السابع عدم كونهم مسارعين
في الخيرات معدودين عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير في الذنب
لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون
في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار فالاسعد وحصول المطلوب
من هذه الوجوه محل بحث لان وجوب الاتباع انما هو فيما يتعلق بالشريعة
وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس زلة ولا جبلية ورد الشهادة انما يكون
بارتكاب كبيرة او اصرار على صغيرة من غير توبة ولا انابة ولزوم الزجر
والمنع واستحقاق العذاب واللوم انما هو على تقدير التعمد وعدم التوبة
والانابة ومع ذلك فلا يتاذى به نبي بل يبتهج وبمجرد كبيرة سهوا
او صغيرة ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين

اغواهم

ولو جوزوا عليه المخالفة لشيء منهما لما اتسق هذا ولنقل عنهم ولظهر كتمهم عن
ذلك ولما انكر عليه الصلاة والسلام على الآخر قوله واعتذارهما بما ذكر ثم
لا قائل بالفصل بينه وبين بقية الانبياء والمرسلين صلوات الله وسلامه
عليهم اجمعين قلت ولو لم يكن لنا دليل على وجوب عصمتهم عن سائر
الذنوب صغيرها وكبيرها عمدها وسهوها الا كرامتهم على الله تعالى
واجتباؤهم من خواص عباده واصطفاؤهم من اهل طاعته ووداده
وتخصيصهم من الاسرار العرفانية والتجليات الرحمانية بحيث لا يمكن
ان يكشفه البيان ولا ترقمه في الصحف البنان لو جاز ذلك او شيء منه
عليهم لساووا الغير في الجملة واضمحلت تلك الخواص والانوار وعفت
تلك الرسوم والاثار وسبق مع المصلحة المهار ولتدنس الجميع باوساخ
الخطايا والاوزار وافتقروا الى التوبة والاستغفار ولبطل تخصيص
اختيارهم البعض باقامة الحجة وارتضائه لايضاح المحجة لكن قل
الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى فان قلت هذا حكم الكبائر
والصغائر في حقهم عمدا فما حكمهما في حقهم سهوا قلت اما صدور
الكفر عنهم عليهم الصلاة والسلام سهوا فممتنع بالاتفاق واما غيره
من الكبائر ففي صدورها عنهم سهوا خلاف عزا السعد جوازه عليهم
الى الاكثر والحق كما رأى المحققين ومنهم القاضي عياض والسيد في
شرح المواقف امتناعه هذا في غير الكذب واما هو فقد بسطنا
حكمه قبل هذا واما صدور الصغائر عنهم سهوا فقال المحققان السعد
والسيد انه جائز بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة او
تطفيف بحبة لكن المحققون اشترطوا ان ينبهوا عليه اما فورا وهو
الارجح واما فيما بين الصدور وبين الموت فينتهوا عنه والحق وفاقا
للاستاذ ابي اسحق الاسفرايني وابي الفتح الشهرستاني والقاضي
عياض والسبكي امتناعه عليه سهوا وانهم اكرم على الله من ان يصدر
منهم ذنب وقد عزا هذا الرأي ابن برهان لاتفاق المحققين تكميل
ذهب بعض العلماء الى عصمتهم عليهم الصلاة والسلام من مواقعة
المكروه قصدا وهو المختار كما مر بيانه فان قلت ما ذهبت
اليه من اختيار امتناع صدور الصغيرة عنهم عليهم الصلاة والسلام
سهوا يشكل عليه ما وقع له عليه الصلاة والسلام من نحو تسليمه سهوا
من ركعتين من الرباعية فان التسليم من ركعتين منها عمدا حرام
اذ هو قطع للفرض وتعمد قطعه حرام فقد وقع منه الصغيرة سهوا
قلت يمكن ان يجاب بان محل الكلام حيث لا يترتب على الوقوع
سهوا تشريع واما ما يترتب عليه ذلك فيجوز لانه صلى الله عليه وسلم

بحث

بحث لبيان التشريع كما في شرح اللب للانصاري قال شيخنا في بيانه
ولقائل ان يعود على جوابه اثر لان ينبغي جواز السهو في الخبر القولي
حيث ترتب عليه تشريع مع انه تقدم استحالة اخباره بخلاف الواقع
مطلقا فان قلت على القول بجواز الصغائر عليهم صلى الله وسلم
عليهم فهل بالعقل او بالسمع قلت صرح امام الحرمين في برهانه
بانه عقلي واما ما ورد به النقل فتردد في دلالته على ما مر بيانه فان
قلت هذا حكم المعاصي غير الكفر بعد البعثة والنبوة فما حكمهما قبل
ذلك قلت قال في المواقف وشرحه هذا كله بعد الوحي والاتصاف
بالنبوة اما قبله فقال الجمهور من اصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع ان
يصدر عنهم ما هو في صورة كبيرة وقال اكثر المعتزلة تمتنع وان تاب
منها ومنهم من منع عما ينفر الطباع عن متابعتهم وان لم يكن ذنبا كعهر
الامهات اي كونهن زانيات وفجور الاباء ودناءتهم واسترذالهم والصغائر
الخسيسة دون غيرها من الصغائر وقالت الروافض لا يجوز عليهم
صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ في التأويل انتهى باختصار
وفي شرح عقائد النسفي للسعد هذا كله بعد الوحي واما قبل الوحي
فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب بعض المعتزلة الى
امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة
البعثة انتهى قلت وهو تعليل يبتني على اصلهم التحسين
السابق فساده ثم قال والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات
والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة و
الكبيرة قبل الوحي وبعده وان جوزوا عليهم اظهار الكفر تقية كما مر
وقال القاضي عياض قد اختلف في عصمتهم من المعاصي قبل النبوة
فمنعها قوم وجوزها اخرون والصحيح ان شاء الله تعالى تنزيههم
عن كل عيب وعصمتهم من كل ما يوجب الريب والمسئلة تصورها كالممتنع
فان المعاصي والنواهي انما تكون بعد تقرر الشرع وقد اختلف الناس
في حال نبينا عليه الصلاة والسلام قبل ان يوحى اليه هل كان متبعا
لشرع من قبله ام لا فقال جماعة لم يكن متبعا لشيء وهذا قول الجمهور
فهو المختار فالمعاصي على هذا القول غير موجودة ولا معتبرة في حقه
حينئذ اذ الاحكام الشرعية انما تتعلق بالاوامر والنواهي وتقرر الشريعة
ثم اختلفت حجج القائلين بهذه المقالة عليها فذهب سيف السنة
ومقتدى فرق الامة القاضي ابو بكر بن الطيب الى ان طريق العلم بذلك
النقل وموارد الخبر من طريق السمع وحجته انه لو كان ذلك لنقل ولما امكن
كتمه وستره في العادة اذ كان من اهم امره واولى ما اهتبل به

من سيرته ولنحو به اهل تلك الشريعة ولا احتجوا به عليه ولم يوثر شي من
ذلك جملة وذهبت طايفة الى امتناع ذلك عقلا قالوا لانه يبعد ان
يكون متبوعا من عرف تابعا وبنوا هذا على التحسين والتقبيح وهي طريقة
غير سديدة واستناد ذلك الى النقل كما تقدم للقاضي ابي بكر اولى واظهر
وقالت فرقة اخرى بالوقف في امره عليه الصلاة والسلام وترك قطع
الحكم بشي في ذلك اذ لم يحل الوجهين عندها العقل ولا استبان عندها
في احدهما طريق النقل وهو مذهب ابي المعالي وقالت فرقة ثالثة
انه كان عاملا بشرع من قبله ثم اختلفوا هل يتعين ذلك الشرع ام لا
فوقف بعضهم عن تعيينه واحجم وجسر بعضهم على التعيين وصمم
ثم اختلفت هذه المعينة فيمن كان يتبع فقيل نوح وقيل ابراهيم
وقيل موسى وقيل عيسى صلوات الله عليهم وسلامه فهذه جملة المذاهب
في هذه المسئلة والاظهر فيها ما ذهب اليه القاضي ابو بكر وابعدها
مذهب المعينين اذ لو كان شي من ذلك لنقل كما قدمناه ولم يخف ولا حجة
لهم في ان عيسى اخر الانبيا فلزمت شريعته من جا بعدها اذ لم يثبت عموم
دعوة عيسى بل الصحيح انه لم تكن لنبي دعوة عامة الا لنبينا عليه
الصلاة والسلام ولا حجة ايضا للاخر في قوله تعالى ان اتبع ملة ابراهيم
حنيفا ولا للاخرين في قوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا اذ تحمل هذه
الايات على اتباعهم في التوحيد كقوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم
اقتده وقد سمى تعالى فيهم من لم يبعث ولم تكن له شريعة تخصه كيوسف
ابن يعقوب على قول من يقول انه ليس برسول وقد سمى الله تعالى جماعة
منهم في هذه الاية شرايعهم مختلفة لا يمكن الجمع بينها فدل على ان المراد
ما اجتمعوا عليه من التوحيد وعبادة الله تعالى بعد هذا انتهى قلت
فعلى قول الجمهور وقول الوقف يكون القول بعصمتهم عن المعاصي قبل
النبوة معناه ان الله عصمهم مما علم انه سيكون في شرعهم بعد بعثتهم
معصية وهو مبني قول بعضهم ان ذوات الاحكام ثابتة قبلها وانما
المتوقف على تعلقها فالمرادات المنهيات المتوقف تعلقها على البعثة
لا تصدر قبلها سابقة في تنزيه مقامهم وعلى القول بتعبدهم بشرع
سبق الامر ظاهر فان قلت فهل يلزم من قال بمنع الاتباع
في حق نبينا صلى الله عليه وسلم ان يقول به في حق غيره من الانبيا
ام يفرق بينهم قلت اما من منع الاتباع عقلا فيطرد اصله في كل
رسول بلا مرية واما من مال الى النقل فاين ما تصور له وتقرر اتبعه
ومن قال بالوقف فعلى اصله ومن قال بوجوب الاتباع لمن قبله
يلتزمه بمقتضى حجته في كل نبي واما الكذب فالجمهور على وجوب

عصمتهم

عصمتهم منه مطلقا عمدا كان او سهوا او غلطا لما فانه مقتضى المعجزة المصدقة
لهم في كل ما اتوا به او تصديق الكاذب محض الكذب وهو محال على الله تعالى
وجوزه القاضي عليهم سهوا زعما منه ان لا يدخل في التصديق المقصود
بالمعجزة وقد قدمنا عند قوله وصح فهم تمام ما يتعلق بهذا المبحث
وها هنا فايدة نبه عليها القاضي عياض في الشفا وهو انه
يجب على المتكلم فيما يجوز على النبي عليه الصلاة والسلام وما لا يجوز على طريقة
المذاكرة والتعليم ان يلتزم في كلامه عند ذكره عليه الصلاة والسلام
وذكر تلك الاحوال الواجب من توقيره وتعظيمه ويراقب حال لسانه
ولا يهمله وتظهر عليه علامات الادب عند ذكره فاذا ذكر ما قاساه
عليه الصلاة والسلام من الشدة ابدى ظهر عليه الاشفاق والارتماض
والغيظ على عدوه ومودة الفدا له لو قدر عليه والنصرة له لو امكنته
واذا اخذ في ابواب العصمة وتكلم على مجاري اعماله واقواله عليه الصلاة
والسلام تحرى احسن اللفظ وآداب العبارة ما امكنه واجتنب بشيع ذلك
وهجر من العبارة ما يقبح كلفظة الجهل والكذب والمعصية فيقول هل
يجوز عليه الخلف في القول والاخبار بخلاف ما وقع سهوا او غلطا ونحوه
من العبارة ويتجنب لفظة الكذب جملة واحدة ويقول هل يجوز ان لا يعلم
الا ما علم وهل يمكن ان لا يكون عنده علم من بعض الاشيا حتى يوحى اليه
ولا يقول يجهل لقبح اللفظ وبشاعته ويقول هل تجوز منه المخالفة
في بعض الاوامر والنواهي ومواقعة بعض الصغاير ولا يقول هل يجوز
ان يعصي او يذنب او يفعل كذا من انواع المعاصي هذا عليه فيما يورد
على وجه الاثبات واما ما يورد على جهة النفي منه عليه الصلاة والسلام
والتنزيه له فلا حرج عليه في ذلك كيف قال كقوله لا يجوز عليه الكذب
جملة ولا اتيان الكباير بوجه ولا الجور في الحكم على حال ولكن مع هذا يجب
ظهور توقيره وتعظيمه وتعزيره عند ذكره مجردا فكيف عند ذكر مثل
هذا وكان بعضهم يلتزم مثل هذا في آي من القران فيخفض لها صوته
اعظاما واجلالا وحذرا من التشبه بالكفرة كبده الله تعالى تنبيهات
الاول الصدق والكذب من عوارض الخبر فلا بد من تصوره فنقول
قد زعم قوم انه ضروري كالعلم والوجود والعدم فلا حاجة الى تعريفه
وذهب قوم الى انه نظري ثم اختلفوا فمنهم من قال انه يعسر تعريفه فلا يعرف
صونا للنفس عن المشقة ومنهم من قال انه يتيسر التعريف وعليه فمنهم
من عرفه بانه كلام يحصل مدلوله في الخارج بدونه ويكون هو حكاية عنه
ايما لا يتوقف وجود مدلوله على وجوده فيعم الصادق والكاذب لا ما
يتحقق بالعقل مدلوله خارجا بدونه فخص يخص الصادق ومنهم من

عرفه بانه كلام لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه ويقابله الانشا فعلى الاول
هو كلام لا يحصل مدلوله في الخارج الا به فنحو انت طالق وقم يا زيد مدلولهما
من ايقاع الطلاق وطلب القيام لم يحصل بغيرهما وانما حصل بهما ونحو قام
زيد مدلوله من قيام زيد حصل بغيره وانما هو حكاية له ثم هو يحتمل
لان يكون واقعا في الخارج فيكون صدقا وغير واقع فيكون هو كذبا
واما على الثاني فبيانه ايضاحه اذا علمت هذا فالصدق على مذهب
الجمهور مطابقة حكم الخبر للواقع خالفت الاعتقاد او لا والكذب عدم
مطابقة حكم الخبر للواقع سوا طابق الاعتقاد ام لا وايضاحه ان الكلام
الذي دل وضعا على وقوع نسبة ذهنية بين شيئين اما بالثبوت بان
يكون هذا ذاك او بالنفي بان يكون هذا ليس ذاك مع قطع النظر عما في الذهن
من النسبة لا بد وان يكون بينهما خارجا في احد الازمنة الثلاثة نسبة
ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك اولم يكن فمطابقة هذه
النسبة الحاصلة في الذهن المفهومة من الكلام لتلك النسبة الخارجية
الواقعة في احد الازمنة الثلاثة بان تكونا ثبوتيتين او سلبيتين
صدق وعدمها بان تكون احداهما ثبوتية والاخرى سلبية كذب
وهذا معنى مطابقة الكلام للواقع والخارج وما في نفس الامر فاذا قلت
ابيع واردت الاخبار الخارجي فلا بد له من وقوع بيع خارج حاصل بغير هذا
اللفظ تقصد مطابقته لذلك الخارج بخلاف بعت الانشايي فانه
لا خارج له تقصد مطابقته بل البيع يحصل في الحال بهذا اللفظ وهذا اللفظ
هو موجد له عادة ولا يقدح في ذلك ان النسبة من الامور الاعتبارية
دون الخارجية للفرق الظاهر بين قولنا القيام حاصل لزيد في الخارج
وحصول القيام له امر متحقق موجود في الخارج فانا لو قطعنا النظر عن
ادراك المذهب وحكمه فالقيام حاصل له وهذا معنى وجود النسبة الخارجية
فان قلت المطابقة او عدمها وهما بمعنى الصدق والكذب معتبرات
قيدا في ماهية الخبر فاخذ الخبر قيدا في ماهيتهما موجب للدور قلت
قال السعد اعلم ان الخبر كلام يكون لنسبته خارج في احد الازمنة الثلاثة
تطابقه او لا تطابقه فالخبر على هذا بمعنى الكلام المخبر به كما في قولهم
الخبر هو الكلام المحتمل للصدق والكذب وقد يقال بمعنى الاخبار كما في
قولهم الصدق هو الخبر عن الشي على ما هو به بدليل تعديته بعن فلا دور
وايضا الصدق والكذب يوصف بهما الكلام والمتكلم والمذكور في تعريف
الخبر صفة الكلام بمعنى مطابقة نسبته للواقع وعدمها والخبر عن الشي
بانه كذا تعريف بما هو صفة المتكلم فلا دور والثاني مذهب الجمهور انحصار
الخبر في الصادق والكاذب ومذهب الجاحظ عدم انحصاره فيهما فعلى

مذهب

مذهب الجمهور الحق في تعريف الصدق والكذب ما سلف وقال النظام ومن
تابعه صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر ولو اخطا في اعتقاده وتمسك
على هذا بقوله تعالى والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين
لكاذبون وبيانه ان الله تعالى سجل عليهم بانهم كاذبون في قولهم انك
لرسول الله مع انه مطابق للواقع فلو كان الصدق عبارة عن مطابقة
الواقع لما صح هذا ورد تمسكه بامور منها منع ان التكذيب راجع لاقرارهم
بالرسالة وانما هو راجع الى الشهادة باعتبار تضمنها خبرا كاذبا اذ المعنى
ان شهادتنا هذه من صميم القلب وخلوص الاعتقاد بقرينة ان واللام
والجملة الاسمية ولا شك ان هذا الخبر الضمني غير مطابق للواقع لان الزعم
انهم منافقون يقولون ما ليس في قلوبهم ومنها منع ان التكذيب راجع
لاقرارهم بالرسالة بان يجوز ان يكون راجعا لتسمية هذا الاخبار الخالي
عن مواطاة اللسان للجنان شهادة اذ هي ما واطا فيه القول الاعتقاد
وهم انما قالوا ذلك بافواههم مع انكاره بقلوبهم واعترض على هذا الوجه
بانه لو كان كذلك لم يناسب التعبير عن تسمية الخبر الغير المطابق بالشهادة
بالكذب بل بالغلط في اطلاق اللفظ تسمية شي بشي ليس من باب الاخبار
ولو سلم فاشتراط المواطاة في حقيقة الشهادة ممنوع ومنها انا لو سلمنا رجوع
تكذيب الله اياهم الى اقرارهم بالرسالة فلا دليل فيه لجواز ان يكون المعنى
انهم لكاذبون في المشهود به الذي هو مدلول قولهم انك لرسول الله لا باعتبار
الواقع وما في نفس الامر بل في زعمهم الفاسد واعتقادهم الكاسد لانهم
معتقدون انه غير مطابق للواقع فيكون كاذبا عندهم وان كان صادقا في
نفس الامر لوجود المطابقة وبتامل ما قررناه يعلم انه ليس اعترافا بكون
الصدق هنا باعتبار مطابقة الاعتقاد وعدمها وما بعد ما بين
المعنيين ومنها ان يكون التكذيب راجعا الى حلف المنافقين وزعمهم انهم
لم يقولوا لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا من حوله لما ذكر في
صحيح البخاري عن زيد بن ارقم انه قال كنت في غزاة فسمعت عبد
الله بن ابي سلول يقول لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا
من حوله ولو رجعنا من عنده ليخرجن الاعز منها الاذل فذكرت ذلك
لعمي فذكره للنبي عليه الصلاة والسلام فدعاني فحدثته فارسل رسول الله
صلى الله عليه وسلم الى عبد الله بن ابي واصحابه فحلفوا ما قالوا فكذبني
النبي صلى الله عليه وسلم وصدقهم فاصابني هم لم يصبني مثله قط فجلست
في البيت فقال لي عمي ما اردت الى ان كذبك رسول الله صلى الله عليه وسلم
ومقتك فانزل الله تعالى اذا جاءك المنافقون فبعث النبي صلى الله عليه
وسلم الي فقال ان الله تعالى صدقك يا زيد فان قلت ما ارادهم

بالاعتقاد قلت قال السيد اراد به حكم الذهن الجازم او الراجح فيعم العلم وهو حكم جازم لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهود وهو حكم جازم يقبله والظن وهو الحكم بالطرف الراجح فالخبر المعلوم والمعتقد والمظنون صادق والموهوم كاذب لانه الحكم بخلاف الطرف الراجح واما المشكوك فلا يتحقق فيه الاعتقاد لان الشك عبارة عن تساوي الطرفين والتردد فيهما من غير ترجيح فلا يكون صادقا ولا كاذبا وتثبت الواسطة اللهم الا ان يقال اذا انتفى الاعتقاد تحقق عدم المطابقة للاعتقاد فيكون كاذبا لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا او كاذبا لانه لا حكم معه ولا تصديق بل هو تصور فقط كما صرح به ارباب المعقول لانا نقول لا حكم ولا تصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة او لا وقوعها وانه لم يحكم بشيء من النفي والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لا محالة بل اذا تيقن ان زيدا ليس في الدار وقال زيد في الدار فكلامه خبر وهذا ظاهر وعلى مذهب الجاحظ المنكر لانحصار الخبر في الصادق والكاذب صدق الخبر مطابقته للواقع مع اعتقاد انه مطابق له وكذب الخبر عدم مطابقته للواقع مع اعتقاد عدم مطابقته له ويلزم في الاول مطابقة الخبر للاعتقاد وفي الثاني عدمها ضرورة توافق الواقع والاعتقاد حينئذ وما سواهما وهو اربعة اقسام الاول المطابقة مع اعتقاد عدم المطابقة الثاني المطابقة مع اعتقاد المطابقة الثالث عدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة الرابع عدم المطابقة مع عدم اعتقاد عدم المطابقة ليس صادقا عنده ولا كاذبا وطريق الحصر عنده ان الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل منهما اما مع اعتقاد انه مطابق او اعتقاد انه غير مطابق او بدون الاعتقاد والحاصل من ضرب ثلاثة في اثنين ستة واحد منها صادق وهو المطابقة للواقع مع اعتقاد انه مطابق وواحد منها كاذب وهو غير المطابق مع اعتقاد انه غير مطابق والباقي وهو الاقسام الاربعة السابقة ليس بصادق ولا كاذب فقد ظهر ان كلا من الصدق والكذب بتفسيره اخص منه بتفسير الجمهور والنظام لانه اعتبر في كل منهما مجموع الامرين اللذين اكتفيا بواحد منهما فليتأمل فان قلت ما الذي عول الجاحظ عليه فيما اختاره وذهب اليه قلت احتج على دعواه بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة ووجه حجته ان الكفار حصروا اخبار النبي صلى الله عليه وسلم بالحشر والنشر وتوابعهما في الافترا والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو ولا شك ان المراد بالاخبار حال الجنة غير الكذب لانه قسيمه اذ المعنى اكذب ام اخبر حال الجنة وقسيم الشيء يجب ان يكون غيره وغير الصدق لان الكفار اعتقدوا

عدم

عدم صدق النبي صلى الله عليه وسلم نعم قصدوا اظهار تكذيبه لا يريدون بكلامه الصدق الذي هو عندنا اعتقادهم وايضا لا دلالة لقوله ام به جنة على معنى ام صدق بوجه من الوجوه فلا يجوزان يعبر به عنه فتلخص انهم ارادوا ان يكون كلامه خبرا حال الجنة غير الصدق وغير الكذب وهم عقلا من اهل اللسان عارفون باللغة فيجب ان يكون من الخبر ما ليس بصادق ولا كاذب ليكون هذا بزعمهم وان كان صادقا في نفس الامر ورد الجمهور هذا الاستدلال بان معنى ام به جنة ام لم يفتر فعبر عن عدم الافترا بالجنة تعبيرا عن اللازم بالملزوم لان المجنون يلزمه ان لا افترا له لان الافترا هو الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون فالاخبار حال الجنة ليس قسيما للكذب بل لما هو اخص منه وهو الافترا فيكون هذا حصرا للخبر الكاذب في نوعيه اعني الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد ولو سلم ان الافترا بمعنى فالمعنى اقصد الافترا اي الكذب ام لم يقصده بل كذب بلا قصد لما به من الجنة قال السيد فان قلت الافترا هو الكذب مطلقا والتفتيش بخلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل فالاولى في بيان معنى الاية ان يقال افترى ام لم يفتر بل به جنة وكلام المجنون ليس بخبر لانه لا قصد له يعتد به ولا شعور فيكون مرادهم حصره في كونه خبرا كاذبا او ليس بخبر فلا يثبت خبر لا يكون صادقا ولا كاذبا قلت كفى دليلا في التفتيش نقل ائمة اللغة واستعمال العرب ولا نسلم ان للقصد والشعور مدخلا في خبرية الكلام فان قول المجنون او النائم او الساهي زيد قائم كلام ليس بانشا فيكون خبرا ضرورة انه لا واسطة بينهما والواسطة وفيه بحث انتهى قال السيد في بيان هذا البحث وذلك لان الانحصار في الانشا والخبر انما هو فيما يكون كلاما حقيقة وقول المجنون ليس بكلام حقيقة على زعم هذا القائل او كان الانحصار فيهما باطل عنده بل يجعل كلام المجنون واسطة فيهما انتهى وبحث بعض المتاخرين في الاول بان الكلام عند ارباب المعاني ما يشتمل على لفظ المسند والمسند اليه كما يدل عليه قولهم المشكوك الموهوم خبر على ما صرح به الشارح ولا شك ان خبر المجنون كذلك فلا معنى لزعم القائل وفي الثاني بان الحصر فيهما حصر عقلي لا واسطة بينهما اذ التقسيم هكذا ان كان الكلام لنسبته المدلولة خارج والانشا فلا ثالث اصلا وان يعتبر اصطلاح فلا يسمع انتهى الثالث قال السيد المشهور فيما بين القوم ان احتمال الصدق والكذب من خواص الخبر لا يجري في غيره من المركبات يريد ان التوصيفية

مثل الحتمال الصدق والكذب من خواص الخبر لا يجري في غير الخلام الذي لزيد
ويا زيد الفاضل ونحو ذلك مما يشتمل على نسبة وذكر بعضهم انه لا فرق
بين النسبة في المركب الاخباري وغيره الا بانه عبر عنها بكلام تام يسمى خبرا
تصديقيا كقولنا زيد انسان او فرس والا سمي مركبا تقييديا او تصوريا
كما في قولنا يا زيد الانسان او الفرس وايا ما كان فالمركب اما مطابق فيكون
صادقا او غير مطابق فيكون كاذبا فيا زيد الانسان صادق ويا زيد
الفرس كاذب ويا زيد الفاضل يحتمل وفيه نظر لوجوب علم المخاطب
بالنسبة في المركب التقييدي دون الاخباري حتى قالوا ان الاوصاف
قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف فيظهر الفرق
بين الصدق والكذب كما ذكر انما يتوجهان الى ما قصد المتكلم اثباته
او نفيه والنسبة الوصفية ليست كذلك ولو سلم فاطلاق
الصدق والكذب على المركب الغير التام مخالف لما هو المعروف في تفسير
الالفاظ اعني اللغة والعرف وان اريد تجديد اصطلاح فلا مشاحة
انتهى ولبعض المتاخرين فيه مناقشة سهلة فراجعها ان شئت الرابع
مدلول الخبر هو الحكم بانتفا النسبة التي تضمنها كقيام زيد في قام
زيد مثلا كما ذهب اليه الرازي لا ثبوتها في الخارج كما ذهب اليه
الشهاب القرافي اذ لو لم يكن مدلول الخبر الحكم بالنسبة بل كان مدلوله
ثبوتها لم يكن شي من الخبر كاذبا وغير ثابت النسبة في الخارج وهو
خلاف ما اتفق عليه العقلا من انقسام الخبر الى صادق وكاذب
واجيب ــــــ بان كذب الخبر بمعنى عدم ثبوت نسبته في الخارج
ليس مدلولا له حتى ينافي ما جعل مدلوله من ثبوت النسبة غاية الامر
ان الخبر الكاذب تخلف فيه المدلول الذي هو ثبوت النسبة عن الدليل
لان دلالته وضعية تقبل التخلف لا عقلية بحيث يمتنع تخلفها
وتقسيم الخبر الى الصادق والكاذب باعتبار وجود مدلوله معه وتخلفه
عنه نعم ما ذهب اليه ما ذهب اليه الامام الرازي سالم من هذا
التخلف وعليه فتقسيم الخبر الى الصادق والكاذب انما هو باعتبار
ما تضمنه من النسبة فان رجوع الصدق والكذب الى الحكم ذاتي والى
الخبر عرضي ثانوي وبالجملة فليس مدلول الخبر الا الصدق وانما
الكذب فليس هو مدلولا له البتة وانما هو احتمالي عقلي ولما تقرر من ان
مورد الصدق والكذب في الخبر النسبة التي تضمنها الخبر غير كقيام زيد
في زيد بن عمرو قائم لا بنوة زيد لعمرو لانه ما قصد الاخبار بها قال اصحابنا
رضي الله تعالى عنه وبعض الشافعية الشهادة بتوكيل فلان
بن فلان فلانا شهادة بالتوكيل فقط دون نسب الموكل وهو

سبني



سبني على ان متعلق الشهادة خبر وان كان الراجح عند الشافعية ثبوت نسب
الموكل ضمنا والتوكيل اصلا بناء على ان تضمن ثبوت التوكيل المقصود لثبوت
نسب الموكل لغيبته عن مجلس الحكم والله اعلم واما استحالة الغفلة وكتمان
شي مما امروا بتبليغه مغتنيات كما سبق عن البيان على ان الكتمان ان كان عمدا
فهو من الخيانة وان كان سهوا فهم لا يقرون عليه اجماعا بل ينبهون فينتبهون
على ما امروا وقوله **كما ردوا** في موقع صفة المفعول المطلق والمعنى ويستحيل ضد
هذه الامور المذكورة واستحالة مماثلة في حكمها ودليلها الآية المنقول
واختلف جماعة علم الاصول وذلك ان استحالة الكفر عليهم قبل النبوة وبعدها
متلقاة من النقل والاجماع وان استحالة الكبائر بعد النبوة المختار ثبوتها
بالسمع وان استحالة الكذب عمدا فيما طريقه البلاغ بدليل المعجزة والاجماع
سهوا او غلطا فكذلك عند الاستاد ابي اسحاق الاسفرايني ومن قال
بقوله ومن جهة الاجماع فقط وورد الشرع بانتفاء ذلك وعصمة النبي لان
مقتضى المعجزة نفسها عند القاضي ابي بكر الباقلاني ومن وافقه وان
استحالة الكتمان غير خارج دليلها عن دليل استحالة الخيانة وان
استحالة الغفلة والبله وان ظهر مبادي الراي انه عقلي ففي الحقيقة
دليله سمعي فقد ظهر لك بهذا ان دليل الاستحالة في جميع طريقة الرواية
والنقل لا محض الراي والعقل وبهذا اتضحت غاية نية ونمت غاية نية
وانه اولى من تغييره بدله بكما ردوا ثم شرع في القسم الثالث وهو ما
يجوز في حقهم عليهم الصلاة والسلام من الامور الدنيوية ويطرا عليهم
من العوارض البشرية فقال عطفا على واجب في حقهم الامانة **وجايز** عقلا
وشرعا **في حقهم** اي الانبيا صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين
خصوصا خاتم الانبيا والمرسلين وقدوة الخلق اجمعين كل عرض بشري
ليس محرما ولا مكروها ولا مباحا من ريا سوا كان من توابع الصحة ولا
يستغنى عنه عادة **كالاكل** والنوم والجلوس او **و** يستغنى عنه **كالجماع**
للنسا بالملك مطلقا مسلمات كن او كتابيات لا مجوسيات خلافا لابن
السريج في حرمة وطي الامة الكتابية بالملك قلت وهو قضية تعليلهم
بان النبي صلى الله عليه وسلم اشرف من ان يضع نطفته في رحم كافرة
او لانها تكره صحبته وبالنكاح ما عدا الكتابية لما مر وما عدا الامة
ولو مسلمة لانها انما تنكح لاحد امرين خوف العنت او عدم الطول
والثاني منتف والاول كذلك للعصمة والى هذا التفصيل
اشار بقوله **في الحل** اي الجواز لا في حال حرمة ولا كراهة ويتنبه
انهم لا يطوئون صايمات صوما مشروعا ولا معتكفات ولا حايضات ولا
في حال نفاس ولا احرام ولا احتلام لانه ممتنع في حقهم عليهم الصلاة

والسلام على ما ورد ما احتلم نبي قط كما لا يخفى والحاصل انهم صلى الله وسلم عليهم من
البشر وأرسلوا الى البشر فظواهرهم خالصة للبشرية وهذا كله لا نقيصة
فيه لان الشيء لا يسمى ناقصا بالاضافة الى ما هو اكمل منه من نوعه وقد
كتب الله على اهل هذه الدار فيها يحيون وفيها يموتون ومنها يخرجون
وخلق جميع البشر بمدرجة الغير فقد مرض عليه الصلاة والسلام
واشتكى واصابه الحر والبرد وادركه الجوع والعطش ولحقه الغضب
والضجر وناله الاعيا والتعب ومسه الضعف والكبر وسقط فجحش
شقه وشجه الكفار وكسروا رباعيته وسقي السم وسحر وتداوى
واحتجم وتنشر وتعوذ ثم قضى نحبه فتوفي صلى الله عليه وسلم ولحق
بالرفيق الاعلى وتخلص من دار الامتحان والبلوى وهذه سمات البشر
التي لا محيص عنها واصاب غيره من الانبيا ما هو اعظم من هذه الاصابات
وابتلوا باشنع من هذه البليات فقتلوا قتلا ورموا في النار ووشروا
بالمناشير ومنهم من وقاه الله ذلك في بعض الاوقات ومنهم من عصمه
الله كما عصم بعد نبينا من الناس فلئن لم يكف نبينا ربه يد ابن
قمية يوم احد ولا حجبه عن عيون عداه عند دعوته اهل الطائف
فلقد اخذ على عيون قريش عند خروجه الى غار ثور وامسك عنه
سيف غورث وحجر ابي جهل وفرس سراقة ولئن لم يقه من سحر ابن الاعصم
فلقد وقاه ما هو اعظم منه من سم اليهودية وهكذا ساير انبيائه
مبتلى ومعافى قال بعض المحققين وهذه الطواري والتغيرات المذكورة
انما تختص باجسامهم البشرية المقصود بها مقاومة البشر ومعاناة
بني ادم لمشاكلة الجنس واما بواطنهم فمنزهة غالبا عن ذلك معصومة
منه متعلقة بالملا الاعلى والملايكة لاخذها عنهم وتلقيها الوحي منهم
وقد قال عليه الصلاة والسلام ان عيني تنامان ولا ينام قلبي وقال
اني لست كهيئتكم اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني وقال لست انسى
ولكن انسى ليستن بي فاخبر ان سره وباطنه وروحه بخلاف
جسمه وظاهره وان الافات التي تحل ظاهره من ضعف وجوع وسهر
ونوم لا يحل منها شيء باطنه بخلاف غيره من البشر في حكم الباطن لان غيره
اذا نام استغرق النوم جسمه وقلبه وهو عليه الصلاة والسلام
في نومه حاضر القلب كما هو في يقظته حتى قد جا في بعض الاثار انه
كان محروسا من الحدث في نومه لكون قلبه يقظان كما ذكرناه وغيره
صلى الله عليه وسلم اذا جاع ضعف لذلك جسمه وخارت قوته
فبطلت بالكلية جملته وهو عليه الصلاة والسلام قد اخبر انه
لا يعتريه ذلك وانه بخلافهم لقوله عليه الصلاة والسلام لست

كهيئتكم



كهيئتكم اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني وكذلك اقول انه في هذه الاحوال
كلها من وصب ومرض وسحر وغضب لم يجر على باطنه ما يخل به ولا فاض
منه على لسانه وجوارحه ما لا يليق به كما يعتري غيره من البشر فان
قلت فقد جا الاخبار الصحيحة انه لما سحر كان يخيل اليه صلى الله عليه
وسلم انه فعل الشيء وما فعله وانه يخيل اليه انه كان ياتي النسا ولا
ياتيهن وهذا من اثر السحر على المسحور واختلال ادراك اللب
والقلب فكيف جاز عليه مثل هذا او هو كما ذكرت معصوم منه قلت
قال القاضي هذا الحديث صحيح متفق عليه وقد توصلت الملاحدة
الى التشكيك في الشرع وحاشاه فقد نزه الله الشرع والنبي عما يدخل
في امره لبسا وانما السحر مرض من الامراض وعارض من العلل يجوز عليه
كانواع الامراض مما لا ينكر ولا يقدح في نبوته واما انه كان يخيل اليه
انه فعل الشيء ولا يفعله فليس في هذا ما يدخل عليه داخلة في شيء من
تبليغه او شريعته او يقدح في صدقه لقيام الدليل والاجماع
على عصمته من هذا فيما يجوز طروه عليه في امر دنياه التي لم يبعث
بسببها ولا فضل من اجلها وهو فيها عرضة للافات كساير البشر
فغير بعيد ان يخيل اليه من امورها ما لا حقيقة له ثم ينجلي عنه
كما كان وايضا فقد فسر هذا الفصل الحديث الاخر من قوله حتى يخيل
اليه انه كان ياتي اهله ولا ياتيهن وقد قال سفيان وهذا اشد
ما يكون من السحر ولم يات في خبر منها انه نقل عنه في ذلك قول
بخلاف ما كان اخبر انه فعله ولم يفعله وانما كانت خواطر وتخييلات
وقد قيل ان المراد بالحديث انه كان يتخيل الشيء انه فعله وما فعله
لكنه تخييل لا يعتقد صحته فتكون اعتقاداته كلها على السداد
واقواله على الصحة قال القاضي هذا ما عليه لايمتنا من الاجوبة
لهذا الحديث مع ما اوضحناه من معنى كلامهم وزدناه بيانا من
تلويحاتهم وكل وجه منها مقنع لكنه قد ظهر لي في الحديث تاويل
اجلى وابعد عن مطاعن ذوي الاضاليل يستفاد من نفس الحديث
وهو ان عبد الرزاق قد روى هذا الحديث عن ابن المسيب وعروة
ابن الزبير وقال فيه عنهما سحر يهودي من بني زريق رسول الله
صلى الله عليه وسلم فجعلوه في بير حتى كاد رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان ينكر بصره ثم دله الله على ما صنعوا فاستخرجه
من البير وذكر عن عطا الخراساني عن يحيى بن يعمر حبس رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن عائشة سنة فبينما هو نائم اتاه
ملكان فقعد احدهما عند راسه والاخر عند رجليه الحديث
قال عبد الرزاق حبس رسول الله صلى الله عليه وسلم عن عائشة
خاصة سنة حتى انكر بصره وروى محمد بن سعد عن ابن عباس

مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فحبس عن النسا والطعام والشراب فهبط
عليه ملكان وذكر القصة فقد استبان لك من مضمون هذه الروايات ان
السحر انما تسلط على ظاهره وجوارحه لا على قلبه واعتقاده وعقله
وانه انما اثر في بصره وحبسه عن وطي نسائه وطعامه واضعف
جسمه وامرضه ويكون معنى قوله يخيل اليه انه ياتي اهله ولا ياتيهن
انه يظهر له من نشاطه ومتقدم عادته القدرة على اتيان النسا فاذا
دنا منهن اصابته اخذة السحر فلم يقدر على اتيانهن كما يعتري من اخذ
واعترض ولعله لمثل هذا اشار سفين بقوله هذا اشد ما يكون
من السحر ويكون قول عايشة في الرواية الاخرى انه يخيل اليه انه فعل
الشي وما فعله من باب ما اختل من بصره كما ذكر في الحديث فيظن انه
راى شخصا من بعض ازواجه او شاهد فعلا من غيره ولم يكن على ما يخيل
اليه لما اصابه في بصره وضعف نظره لا لشي طرا عليه في غيره واذا كان
هكذا لم يكن فيما ذكر من اصابة السحر له وتاثيره فيه ما يدخل لبسا
ولا يجد به الملحد المعترض انسا وهكذا ابيضاض عيني يعقوب
من بكائه على ابنه دليل دون عمى لامتناعه وبلا ايوب في جسمه انما كان
احد هذا الوقوع مع الظاهر من الجسد من غير استيلا على القلب ولا زمانة
ولا يستبشع ولا تشويه للصورة ولاجل هذا امتنع عليهم صلى الله وسلم
عليهم العمى والجنون والجذام والبرص واما الاغما فالحق انه ان نزل بهم
حق ظاهر حواسهم من غير استيلا على لب ولا قلب قال النووي لا شك
في جوازه فانه مرض والمرض يجوز عليهم بخلاف الجنون فانه نقص وفي
الصحيح اطلاق الاغما عليه وسلم في مرض موته قال ابن حجر في الحديث
جواز الاغما على الانبيا كما مر لكن قيده الشيخ ابو حامد من ائمتنا بغير
الطويل وجزم به البلقيني قال السبكي وليس كاغما غيرهم لانه
انما يستر حواسهم الظاهرة دون قلوبهم لانها اذا عصمت من
النوم الاخف فالاغما اولى واما الجنون فيمتنع عليهم قليله وكثيره
لانه نقص والحق السبكي به العمى قال ولم يعم نبي قط واما ذكر عن
شعيب انه كان ضريرا فلم يثبت واما يعقوب فحصلت له غشاوة
وزالت انتهى وحكى الرازي عن جمع في يعقوب ما يوافقه
فان قلت فهل مما يجوز عليهم تسلط الشيطان عليهم
كالبشر قلت اعلم ان الامة مجمعة على عصمة الانبيا صلوات
الله وسلامه عليهم اجمعين من الشيطان وكفايتهم منه
فلا يتسلط عليهم لا في اجسامهم بانواع الاذى ولا على خواطرهم
وقلوبهم بالوسواس وقد روي فاسلم من قوله صلى الله عليه وسلم
ما منكم من احد الا وكل به قرينه من الجن وقرينه من الملايكة
قالوا واياك يا رسول الله قال واياي ولكن الله تعالى

اعانني

اعانني عليه فاسلم زاد غيره عن منصور فلا يامرني الا بخير بالماضي من
الاسلام مسند الضمير القرين وبالمضارع مسند الضمير صلى الله
عليه وسلم وصححها بعضهم ورجحها على الاولى واذا كان هذا حكم القرين
المسلط على بني ادم فكيف بمن هو ابعد منهم ولم يلزم صحبتهم ولا اقتدر
على الدنو منهم وقد جات الاثار بتصدي الشياطين له في غير موطن
رغبة في اطفا نوره واماتة نفسه وادخال شغل عليه حين
ييئسوا من اغوائه فانقلبوا خاسرين كتعرضه له في صلاته
فاخذه النبي صلى الله عليه وسلم واسره واراد ربطه في سارية
المسجد حتى يصبح صبيان المدينة يلعبون به فذكر قول اخيه سليمان
رب هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي فتادب وتركه فرده الله
خاسيا وفيه طلبه عدو الله ابليس بشهاب من نار يجعله في
وجهه عليه الصلاة والسلام في الصلاة وكذا عفريت طلبه ليلة
الاسرا بشعلة من نار فتعوذ بالله منهما فردهما الله خايبين
خاسيين ولما لم يقدر ابليس على اذاه بمباشرته تسبب بالتوسط
الى عداه فقد سعى في الايتمار بقتله صلى الله عليه وسلم والتصور في صورة
الشيخ النجدي الناصح لهم ومرة اخرى في غزوة بدر بتصوره في صورة
سراقة بن مالك على ما اشار اليه تعالى بقوله واذ زين لهم الشيطان
اعمالهم الاية ومرة اخرى انذرهم بشانه عند بيعة العقبة وهو
الذي سماه صلى الله عليه وسلم بازب العقبة وكل هذا وقاه الله فيه
ضره وحماه وعصمه منه كيده وشره وقد قال عليه الصلاة
والسلام ان عيسى عليه الصلاة والسلام كفي من لمسه فجا ليطعن
بيده في خاصرته حين ولد فطعن في الحجاب ولما لد النبي صلى الله
عليه وسلم في مرضه وكره ذلك واعتذر له اهله بقولهم خشينا ان يكون
بك ذات الجنب قال انها من الشيطان ولم يكن الله ليسلطها علي
فان قلت فما معنى قوله تعالى واما ينزغنك من الشيطان نزغ
فاستعذ بالله انه سميع عليم قلت جعله بعض المفسرين متصلا
بقوله واعرض عن الجاهلين والمعنى واما يستخفنك غضب يحملك
على ترك الاعراض عنهم فاستعذ بالله وقيل النزغ هنا بمعنى الفساد
كما قال من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وقيل النزغ هنا
بمعنى التحريك اي واما يحركنك الشيطان فالنزغ ادنى من اغوائه
بخواطر اذا لي وسواسه ما لم يجعل الوسوسة فامره الله تعالى
انه متى تحرك عليه غضب على عدوه او رام الشيطان يجعل له سبيل
اليه ان يستعيذ منه فيكفي امره ويكون سبب تمام عصمته اذ لم يسلط
عليه باكثر من التعرض له ولم يجعل له قدرة عليه فان قلت فهل يجوز
ان يتصور الشيطان للانبيا بصورة الملك للتلبيس عليهم كما يجوز ذلك

علي البشر قلت لا يجوز ذلك لا في اول الرسالة ولا في اثنائها فان قلت
ما الدليل علي استحالته قلت قال القاضي لا اعتماد في ذلك علي دليل المعجزة
فلا يثبتك النبي انما يأتيه من الله الملك ورسوله حقيقة اما العلم
ضروري يخلقه الله له او ببرهان يظهر لديه لتتم كلمات ربك صدقا
وعدلا لا مبدل لكلماته فان قلت فما معني قوله تعالي وما ارسلنا من
قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمني القي الشيطان في امنيته فينسخ الله
ما يلقي الشيطان الآية قلت للناس في بيانه اقاويل منها الغث
والسمين واولي ما قيل فيها وعليه جمهور من المفسرين ان التمني هنا
معناه التلاوة فالقاء الشيطان فيها اشغاله التالي بخواطر وافكار
من امور الدنيا حتي يدخل الوهم والنسيان فيما تلاه او يدخل غير ذلك
علي افهام السامعين من التحريف وسوء التاويل ما يزيله الله
وينسخه ويكشف لبسه ويحكم آياته وقد قدمنا القول فيه فيما مر
فان قلت الم تذهب شرذمة الي تسلط الشيطان علي ملك سليمان
وغلبته عليه قلت هو قول باطل بالغ السمرقندي في انكاره جازما
بانه لا يصح وقد مر ما يتعلق بتاويل الآية فان قلت الم يقل الله تعالي
عن ايوب اني مسني الشيطان بنصب وعذاب قلت قال ابو محمد
مكي لا يجوز لاحد ان ياخذ بظاهرها هنا ولا ان الشيطان هو الذي امرضه
والقي الضر في بدنه اذ لا يكون ذلك الا بفعل الله تعالي وامره ليبتلي انبياءه
ويثيبهم عليه وانما اسنده ما ذكر اليه لانه وسوس الي اهله حتي رفضوه
واخرجوه فكان سببا في الجملة لذلك الابتلاء العظيم واياك وكتب التواريخ
فانما بها رجمة سبيل الجحيم فان قلت فقد قال تعالي حكاية عن يوشع
وما انسانيه الا الشيطان وعن يوسف فانساه الشيطان ذكر ربه
وعن آدم فازلهما الشيطان عنها فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما
الآية فوسوس اليه الشيطان قال يا آدم هل ادلك علي شجرة الخلد وملك
لا يبلي وقد قال نبينا محمد صلي الله عليه وسلم حين نام عن الصلاة يوم
الوادي ان هذا واد به شيطان وقول موسي عليه الصلاة والسلام
في وكزته هذا من عمل الشيطان قلت هذا الاستفسار حسن يحتاج
الي البيان ونحن نتكلم عليه بعون الرحيم الرحمن فنقول اما قول يوشع
وما انسانيه الا الشيطان فمما لا يلزمنا الجواب عنه اذ لم تثبت له
في ذلك الوقت نبوة مع موسي اذ كان فتي من فتيانه وتابعا من اتباعه
علي ما يفهم من قوله تعالي واذ قال موسي لفتاه والمروي انه انما نبئ
بعد موت موسي وقيل قبيل موته فلو سلمنا صدور هذا القول منه
بعد نبوته قلنا جاء هذا الكلام علي مورد مستمر في كلام العرب في وصفهم
كل قبيح من قول او فعل او شخص بالشيطان او فعله او قوله كما في قوله
تعالي طلعها كانه رؤوس الشياطين وفي الحديث في دفع المار بين يدي

المصلي

المصلي فان ابي فليقاتله فانما هو شيطان واما قصة يوسف فقد ذكر جمع
انها كانت قبل نبوته وعليه فلا اشكال ولو سلم انها بعدها فللمفسرين
في ضمير انساه ربه قولين احدهما وهو الحق انها لاحد صاحبي السجن
والمراد بالذكر التذكير اي فانسي الشيطان احد صاحبي السجن ان يذكر
للملك شان يوسف عليه الصلاة والسلام ولو سلم ان الضمير ليوسف
عليه الصلاة والسلام كما هو القول الآخر وان الانساء في القصة وآية
يوشع علي ظاهرهما منعنا ان يكون مثل هذا الفعل من الشيطان فيه
تسلط علي يوسف ويوشع بوسواس ونزغ وانما هو شغل خواطرهما
بامور اخر وتذكيرهما من امورهما ما ينسيهما ما نسيا واما قصة آدم
فقد مر انه انما اكل من الشجرة ناسيا ولانها غير المنهي عنها لاكله منها مع تمام
ما يتعلق باطرافها علي انه انما يلزمنا ما ذهب اليه جمع من المحققين
متعلقين بظاهر ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدي علي انه قد ذهب
بعض اهل العلم علي انه انما وسوس لحوي وهي حملت آدم علي الاكل من الشجرة
وعليه ايضا فلا اشكال ولا ينافيه فازلهما فوسوس لهما الشيطان
فوسوس اليه الشيطان لامكان الجمع بالمباشرة لحوي وبالواسطة
لآدم علي ان الوسوسة التي لا يتسلط الشيطان بها عليهم انما هي
ما كان شرا او معصية ولم يقع منه الا قوله هل ادلك علي شجرة الخلد
وملك لا يبلي وقوله ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين
او تكونا من الخالدين ومقاسمته اياهما بقوله اني لكما لمن الناصحين مع
التاويل او النسيان للنهي او تعيين الشجرة وليس في هذا شر ومعصية
البتة فان قلت كيف يتصور دخول ابليس الجنة بعد قوله تعالي
له اخرج منها فانك رجيم قلت اجيب بانه انما منع من الدخول علي
جهة التكرمة كما يدخل مع الملائكة ولم يمنع ان يدخل مطلقا وبانه لم يدخل
وانما قام عند الباب فناداهما وبانه لم يدخل علي صورته وانما تمثل بصورة
دابة فدخل ولم تعرفه الخزنة وبانه دخل في فم الحية حتي دخلت به
وبانه انما ارسل بعض اتباعه لهما واما قوله صلي الله عليه وسلم
ان هذا واد به شيطان فليس فيه ذكر تسلطه عليه ولا انه وسوس
له وظاهره غير معول عليه انه اشعر بذلك لقوله صلي الله عليه وسلم
في رواية اخري ان الشيطان اتي بلالا فلم يزل يهدئه كما يهدأ الصبي
حتي نام فتقرر بين صلي الله عليه وسلم في هذه الرواية ان تسلط الشيطان
في ذلك الوادي انما كان علي بلال الموكل بصلاة الفجر قال القاضي وانما يحتاج
لهذا ان جعلنا قوله ان هذا واد به شيطان تنبيها علي سبب
النوم عن الصلاة واما ان جعلناه تنبيها علي سبب الرحيل عن
الوادي وعليه لترك الصلاة به كما هو مبسوط في حديث زيد بن اسلم فلا
اشكال فان قلت قد تقرر ان النوم لا يتسلط علي قلوب الانبياء كما مر

من قوله عليه الصلاة والسلام تنام عيناي ولا ينام قلبي فكيف طلعت
الشمس عليهم بغير صلاة وما ايقظهم الا حر الشمس وتكبير عمر فلأن
طلوع الشمس ليس من مدركات القلب وانما هو من مدركات البصر
الذي هو احد الحواس الظاهرة التي استولى عليها النوم والله اعلم
واما قول موسى عليه الصلاة والسلام هذا من عمل الشيطان فجوابه انه
كان قبل نبوته كما يشهد به القرآن ولو سلمنا العصمة ايضا قبلها فكما
نقول انه من اضافة القبيح كل قبيح الى الشيطان لكمال قربيانه لا يناسب
صنيع الرب متأخر عن ذلك فكيف جا عليه والمتاخر هو الذي يجري على طريق
المتقدم لا العكس لانا نقول مراده لا يتم بذلك ان صنيع الرب غير نقي
جار على الوضع الاصلي حتى ان من لا ثقة بهم تسبيح تاليو اخففة ولم يخرج
عنه فليتأمل فان قلت هذه احوال لا تتنافى العصمة فما
احوالهم في الامور الدنيوية التي لا ترجع الى ديانة ولا تشريع
ولا الى تعلم ولا تعليم قلت هذا المبحث طويل الذيل عظيم
يحتمل بتفصيله ثلاثة مباحث المبحث الاول في اعتقاداتهم الراجعة
الى الامور الدنيوية فنقول اعلم ان اعتقاداتهم عليهم الصلاة
والسلام في الامور الدنيوية الغالب للكثير اصابتها وتوافقها لما هو
البسداه ويجوز على وجه الندرة والقلة ان يذهب عليهم تدبير
بعض امور دنياهم لم يهمه اليه الا من نفسه في لمن لبثة اليه شيئا
وجعلها همه وديدنه وتشغله وان يقع منهم الحكم عليه بشيء ويظهر
خلافه او يكونوا منه على شك او ظن بخلاف امور الشرع فقد ثبت ان
النبي صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وهم يؤبرون النخل فقال لما تصنعو
قالوا هكذا كنا نفعل فقال لعلكم لو لم تفعلوا كان خيرا فتركوه فنقصت او
نقصت الثمرة فذكروا له ذلك فقال انما انا بشر اذا امرتكم بشيء من
دينكم فخذوا به واذا امرتكم بشيء من رأيي فانما انا بشر انتم اعلم
بامر دنياكم وفي رواية انما ظننت ظنا فلا تؤاخذوني بالظن
وفي قصة الخرص انما انا بشر فما حدثتكم عن الله فهو حق وما قلت
فيه من قبل نفسي فانما انا بشر اخطئ واصيب وقد رجع في غزوة
بدر لقول الحباب بن المنذر حين قال له اهذا منزل انزلكه الله
ليس لنا ان نتقدمه ام هو الرأي والحرب والمكيدة فقال بل هو الرأي
والحرب والمكيدة فقال الحباب انه ليس بمنزل انهض حتى نأتي
ادنى ماء من القوم فننزله ثم نغور ما وراءه من القلب فنشرب ولا يشربون
فقال اشرت بالرأي وفعل ما قاله وهو محمل قوله تعالى وشاورهم
في الامر واراد مصالحة الاحزاب على ثلث ثمر المدينة واستشار
الانصار فلما اخبروه برأيهم رجع عنه فمثل هذا وما شابهه من
امور الدنيا التي لا مدخل فيها لعلم ديانة ولا اعتقادها ولا

تعليمها

تعليمها يجوز عليه فيه ما ذكرنا اذ ليس فيه نقيصة ولا محطة وانما
هي امور اعتيادية يعرفها من جربها وجعلها همه وشغل نفسه
بها والنبي مشحون القلب بمعرفة الربوبية ملآن الجوانح بعلوم
الشريعة مقيد البال بمصالح الامة الدينية وبالجملة لا يكثر
منهم ذلك بحيث يؤذن بالبلهة والغفلة لما مر من وجوب فطانتهم
صلى الله وسلم عليهم اجمعين وقد تواتر النقل عنه عليه
الصلاة والسلام بمعرفة من امور الدنيا ودقائق مصالحها
وسياسة فرق اهلها ما هو معجز للبشر الكاملين والجهابذة
الحاذقين ومنه هذا النمط ما يشفقه ورد في احكام البشر
الجارية على ايديهم وقضاياهم ومعرفة المحق من المبطل وعلم المفسد
من المصلح على ما يشير اليه قوله صلى الله عليه وسلم انما انا بشر
وانكم تختصمون الي ولعل بعضكم ان يكون الحن بحجته من بعض
فاقضي له على نحو ما اسمع فمن قضيت له من حق اخيه بشيء فلا
يأخذ منه شيئا فانما اقطع له قطعة من النار ويجوز في احكامهم
عليهم الصلاة والسلام وقضاياهم ان تجري على الظاهر وموجب
غلبات الظن بشهادة الشاهد ويمين الحالف ومراعاة
الاشبه ومعرفة العفاص والوكاء مع مقتضى حكمة الله تعالى
في ذلك فانه لو شاء لاطلعهم على سرائر عباده ومخبآت ضمائر
امته فتولوا الحكم بينهم بمجرد يقينهم وعلمهم دون حاجة الى اعتراف
او بينة او يمين او شبهة ولكن لما امر الله الامم باتباعهم والاقتدا
بهم في احوالهم وكان اطلاعهم على علم الغيب في كل نازلة مما لا يتم
لعلم الحكمة الالهية اقتضت الحكمة الالهية تعليق احكامهم
بالظاهر والله يتولى السرائر ليتنظم بذلك قانون الشرائع
والاحكام وتيسير للحاكم بعدهم فصل التشاجر والخصام عن
عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول
فيعلمه منه بما شاء ويستأثر بما شاء ولا يقدح هذا في نبوتهم
ولا يفصم شيئا من عرى عصمتهم المبحث الثاني في اقوالهم الدنيوية
من اخبارهم عن احوالهم واحوال غيرهم فنقول قد علمت فيما مر
امتناع الخلف في اقوالهم التي طريقها الخبر المحض ويدخلها الصدق
والكذب مطلقا في الجد والسهو والصحة والمرض والرضى والغضب
واما المعاريض التي يوهم ظاهرها خلاف باطنها فجائز ورودها منهم
في الامور الدنيوية لا سيما لقصد المصلحة كتوريته صلى الله
عليه وسلم عن وجه مغازيه لئلا يأخذ العدو حذره وكما روي من
ممازحته صلى الله عليه وسلم ودعابته لبسط امته وتطييب
قلوبهم وتأكيد محبتهم ومسرة نفوسهم وازالة غفلتهم كما في

قوله لمن استحمله لا احملنك على ابن الناقة وللمراة التي سالته عن
زوجها اهو الذي بعينه بياض فهي صدق اذ كل جمل ابن ناقة
وكل انسان بعينه بياض وقد صح عنه اني لا امزح ولا اقول الا حقا
واما ما ليس طريقه الخبر من الاقوال والمعاريض مما صورته صورة
الامر والنهي في الامور الدنيوية فلا يجوز عليهم صلى الله وسلم عليهم
ان يامروا احدا بشي او ينهوه عنه وهم يبطنون خلافه فقد
قال عليه الصلاة والسلام ما كان لنبي ان تكون له خاينة الاعين
فان قلت فما معنى قوله تعالى في قصة زيد واذ تقول للذي انعم
الله عليه وانعمت عليه امسك عليك زوجك الاية فيه وجوب
تنزيهه صلى الله عليه وسلم عن هذا الظاهر فانه لا يصح منه
ولا يجوز عليه ان يامر زيدا بامساكها وهو يحب تطليقه اياها كما
ذهب اليه جماعة من المفسرين ذهولا عن هذه الدقائق فاعلم
ان اصح ما في هذا ما نقله من يعول عليه في التفسير عن علي بن حسين
من ان الله تعالى كان اعلم نبيه ان زينب ستكون من ازواجه
فلما شكاها اليه زيد قال له امسك عليك زوجك واتق الله
واخفى منه في نفسه ما اعلمه الله به من انه سيتزوجها مما
الله مبديه ومظهره بتمام التزويج وطلاق زيد لها ونحوه عن
الزهري كيف لم يبد الله من امره الا زواجه اياها فان قلت
في حديث قتادة ان النبي صلى الله عليه وسلم راها فاعجبته فاحب
طلاق زيد لها قلنا قال الطبري ما كان الله ليوثم نبيه فيما احل
له كما يوثم الذين خلوا من قبله من الانبيا فيما احل ما كان على النبي من
حرج فيما فرض الله له سنة الله في الذين خلوا من قبل الاية ولو كان
على ظاهر ما روي في حديث قتادة لكان فيه اعظم الحرج وما لا يليق به
من مد عينيه لما نهي عنه من زهرة الحياة الدنيا ولكان نفس الحسد
المذموم الذي لا يرضاه ولا يتسم به الاتقيا فكيف بسيد الانبيا
وقال القشيري وهذا اقدام عظيم من قايله وقلة معرفته بحق النبي
صلى الله عليه وسلم وبفضله وكيف يقال راها فاعجبته وهي ابنة
عمته ولم يزل يراها منذ ولدت ولا كان النسا يحتجبن منه عليه
الصلاة والسلام وهو الذي زوجها لزيد وانما جعل الله طلاق زيد
لها وتزويج النبي صلى الله عليه وسلم اياها لازالة حرمة التبني
وابطال سنته كما قال تعالى ما كان محمد ابا احد من رجالكم وقال
لكيلا يكون على المومنين حرج في ازواج ادعيايهم اذا قضوا
منهن وطرا ونحوه لابن فورك قال فان قلت فما محمل حديث قتادة
ان صح قلت على ان يكون راها فجاة واستحسنها طبعا من غير قصد
ومثل هذا لا نكرة فيه لما طبع عليه ابن ادم من استحسانه

للصور

للصور الحسنة ونظرة الفجاة معفو عنها وحينيذ فما قابل امره عليه
الصلاة والسلام وقمع شهوته بردده نفسه عن هواها فان قلت
فما معنى الخشية على ما قررته اولا واخرا اذ لم يات بما يخاف من عواقبه
قلت ليس معنى الخشية هنا الخوف باتفاق المحققين وانما معناها
الاستحيا فانه صلى الله عليه وسلم استحيى منهم ان يقولوا تزوج
زوجة ابنه او ان يرجف المنافقون واليهود وتشغيبهم على
المسلمين يقولون تزوج زوجة ابنه بعد نهيه عن نكاح حلايل
الابنا فعتبه الله على هذا الاستحيا ونزهه عن الالتفات
الى قولهم فيما احل له كما عتبه على مراعاة رضى ازواجه بقوله
تعالى لم تحرم ما احل الله لك تبتغي مرضات ازواجك وكذلك قوله
هنا وتخشى الناس والله احق ان تخشاه وبهذا فهو مجمل ما روي
عن الحسن وعايشة من قولهما لو كتم رسول الله صلى الله عليه
وسلم شيا لكتم هذه الاية لما فيها من عتبه وابداء ما اخفاه
ومن توابع هذه البحثة ان الغضب لا يستفزهم في مجاوزة حد
من حدود الله تعالى او تسمح لهم فيه ولا في تشفيهم ولا نفس فان صدر
شي من ذلك حمل على انهم راوا ان ذلك قاصدا ومتعينا بلا التفات لغيره
بذلك على هذا الاصل تتخرج احاديث كثيرة البحثة الثالثة
في افعالهم الدنيوية صلى الله وسلم عليهم اجمعين تنقل توقيهم
عليهم الصلاة والسلام المعاصي والمكروهات منها ما قدمناه
وحكم سهوهم وغلطهم في بعضها ما ذكرناه وكل ذلك السداد
غير قادح في النبوة اذ لا يبلغ الا على غاية من الندرة وعامة
افعالهم فيها على السداد والصواب بل اكثرها جاري مجرى
العبادات والقرب اذ كان الرئيس الاعظم والحبيب الاكرم
لا ياخذ منها لنفسه الا بقدر ضرورته وما يقيم رمق جسمه
وفيه مصلحة ذاته واما مداراة الناس واستيلافهم
وحثهم على الهدى فهو مع كونه سنة وعادة سنة الصحابة
وفيه نبذ العقل وكمال الانسانية واما امره لعايشة باشترا
بريرة مع اشتراط مواليها الولا لهم ثم انه قام خطيبا وابطل
شرطهم مع ان مساواتها الولا اشتراطهم الولا لما باعوها فليس
فيه غش ولا خديعة لان الرواية هكذا اشترطي لهم الولا
تشعلنه وهذه الزيادة غير ثابتة في اكثر طرق الحديث
وصح اثباتها فهي ممكنة التاويل لان اللام تاتي بمعنى على كما
في قوله تعالى ويخرون للاذقان وعلى هذا فلهم هنا بمعنى
عليهم مثل قوله تعالى لهم اللعنة وقوله تعالى وان اساتم
فلها فالمعنى اشترطي عليهم الولا لك ويكون قيامه النبي صلى الله

عليه وسلم ودعظه وابطاله انما هو لما سلف لهم من اشتراط الولا لانفسهم
مع صدور العتق عن غيرهم والولا انما يكون لمن اعتق ووجه ثان وهو
ان قوله عليه الصلاة والسلام اشترطي لهم الولا ليس على معنى الامر
بل على معنى التسوية والاعلام بان شرطه لهم لا ينفعهم بعد بيانه
صلى الله عليه وسلم لهم ولغيرهم قبل ذلك ان الولا لمن اعتق فكانه
قال اشترطي او لا تشترطي فانه لشرط غير نافع على حد قوله
تعالى اصبروا او لا تصبروا والى هذا ذهب الداودي وغيره وتوبيخه
صلى الله عليه وسلم لهم في دعظه وقوله ما بال رجال يشترطون
شروطا ليست في كتاب الله دليل على تقدم علمهم بذلك ووجه
ثالث وهو ان معنى قوله صلى الله عليه وسلم اشترطي لهم الولا
اي اظهري لهم حكمه وبيني عندهم بسنته وهي ان الولا انه لمن
اعتق ثم قام صلى الله عليه وسلم بعد ذلك مبينا لما قد هو بحثا لهم
على بحثا لعقبهم ما تقدم لديانه فان قلت فما تاويل فعل يوسف
عليه الصلاة والسلام باخيه اذ جعل السقاية في رحله واخذ
باسم سرقتها وما جرى على اخوته في ذلك وقوله انكم لسارقون
ولم يسرقوا قلت قال القاضي لا اية له على ان فعل يوسف
عليه الصلاة والسلام كان عن امر من الله تعالى لقوله تعالى كذلك
كدنا ليوسف ما كان لياخذ اخاه في دين الملك الا ان يشا الله الاية
واذا كان كذلك فلا اعتراض كاينا ما كان اذ لا يسل تعالى عما يفعل وهم
يسالون وايضا فان يوسف كان اعلم اخاه باني انا اخوك فلا تبتئس
فكانت توابعه بعد ذلك وسايل لجلب المصالح ودفع المفاسد واما قوله
ايتها العير انكم لسارقون فليس من قول يوسف حتى يلزم عنه جوابه على
انه يمكن ان قايله عول على صورة ظاهر الحال ولو سلم انه قاله بعلم يوسف
عليه الصلاة والسلام فلعل وجه اقرار يوسف عليه الصلاة والسلام
لما فعلوه قبل بيوسف من القايهم اياه في غيابة الجب وبيعهم له
وهو تكلف ولا يذهب عليك انه لا يجوز ان يتقول الانبيا ما لم يثبت
انهم قالوه حتى يطلب الخلاص منه ولا يلزم الاعتذار عن زلات
غيرهم فان قلت فما تاويل قوله صلى الله عليه وسلم في عيينة
ابن حصن لعايشة وقد اراد الدخول عليه بيس اخو العشيرة
فلما دخل عليه الان له القول وضحك معه فلما سالته عليه
الصلاة والسلام ان يظهر خلاف ما يبطن ويقول من خلفه مثل ذلك
القول وهو غيبة قلت اجيب بان فعله عليه الصلاة والسلام
ذلك كان استيلافا لمثله وتطييبا لنفسه ليتمكن ايمانه ويدخل
في الاسلام بسببه اتباعه ومن كان على شاكلته وحينئذ فقد
خرج هذا الفعل عن حد مداراة الدنيا الى السياسة الدينية

واما قوله

واما قوله بيس اخو العشيرة فليس بغيبة بل هو تعريف ما علمه منه لمن لم
يعلم ليحذر حاله ويحترز منه ولا يوثق بجانبه كل الثقة لا سيما وقد
كان عيينة بن حصن مطاعا في قومه حبيبا اليهم ومثل هذا اذا كان
له مع مضرة لم يكن غيبة بل كان جايزا بل واجبا في بعض الاحيان كما
جرت به عادة المحدثين من تجريح الرواة والمزكين في تزكية الشهود
فان قلت ما الحكمة في اجرا الامراض وشدتها عليهم صلى الله وسلم
عليهم وما الوجه فيما ابتلاهم الله تعالى وامتحنهم به كايوب
ويعقوب وذا النون ويحيى وزكريا وعيسى وابراهيم ويوسف
مع كونهم خيرته من خلقه واحباوه واصفياوه قلت يجب عليك ايها
الاخ في الله تعالى ان تعلم ان افعال الله كلها عدل وكلماته
جميعا صدق لا مبدل لكلماته وانه تعالى لا يسال عما يفعل فله
ان يبتلي عباده بما شا وكيف شا ليستظهر كيف ينظرون
وايهم احسن عملا وليعلم الذين امنوا منكم وليعلم الصابرين
ونعلم المجاهدين والصابرين ونبلوا اخباركم فامتحانه تعالى
اياهم بضروب المحن زيادة في مكانتهم ورفعة في درجاتهم
واسباب لاستخراج حالات الصبر والرضى والشكر والتسليم
والتوكل والتفويض والدعا والتضرع منهم وتاكيد لبصايرهم
في رحمة الممتحنين والشفقة على المبتلين وليتسلى بهم من
نزل به مثل ما امتحنوا به ويقتدي بهم اذا هم اقتداه ونحو
لهفات فرطت منهم وغفلات سلفت لهم ليلقوا الله تعالى
طيبين مهذبين وليكون اجرهم اكمل وثوابهم اوفر واجزل
ولو لم يكن من فوايد الابتلا والامتحان الا ما ترتب على فعل
الرييس الاعظم والمتبوع المقدم والحبيب الاكرم من معرفة
احكام السهو في الصلاة واحكام الصلاة الخوف والمسايفة
واحكام الصلاة في المرض واحكام الاكل والشرب والجماع واللباس
ونقل كل واحدة منه شيا بما لكثيرات ما عساه تنقل عنه
الاخرى من احكام الحيض والنفاس لكان غاية المطلوب ونهاية
المرغوب كيف ومن اجل فوايد الامتحان بيان انهم مخلوقون
لا يملكون لانفسهم ضرا ولا نفعا ولا موتا ولا حياة ولا نشورا
دفعا لما عساه يتوهم فيهم حين ظهرت على ايديهم خوارق
العادات بتفضيل فاطر الارض والسموات من الملايكة
او الالوهية كما وقع في تلك الورطة النصارى وكفار العرب
حتى استغطوا اكله الطعام ومشيه في الاسواق واظهار
خسة الدنيا عند الله تعالى حيث لم يرضها دار خلود لاحبايه
واصفيايه فلم يرض لهم فيها ببسطة العيش وصحة الجسم

واد ابنة السرور وكيف وبي ملعون ما فيها الا ذكر الله وما والاه ولو كانت
تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى كافرا منها جرعة ماء مع كونها
جيفة نتنة وارشادا للعاقل الى انه ينبغي له ان لا يتعلق منها
الا ببلغة مسافر جد به الرحيل وغشيه العدو وغاب عنه
الخليل فان قلت فهل مما يجوز عليهم صلى الله وسلم عليهم
السهو والنسيان في الاعمال قلت اعلم ان عملهم عليهم الصلاة
والسلام على نوعين ما طريقه البلاغ وتقرير الشرع وتعلق
الاحكام وتعليم الامة بالفعل واخذهم باتباعهم فيه وما هو
خارج عن هذا مما يختص بانفسهم عليهم الصلاة والسلام فاما
الاول فحكم السهو فيه والنسيان عند جماعة من العلماء حكم السهو
والنسيان في الاقوال الذي تقدم الاتفاق على امتناعهما
في حقهم عليهم الصلاة والسلام وان عصمتهم من جوازه عليهم
فيها واجبة لكنه لكن الافعال وعلى هذا الراي لا يجوز طرو المخالفة
فيها لا عمدا ولا سهوا لانها بمعنى القول من جهة التبليغ والاداء
وطرو هذه المخالفة عليها توجب التشكيك وتنشر المطاعن
واعتذروا عن احاديث السهو والصحيح منها ثلاثة احاديث
احدها حديث ذي اليدين الوارد في سلامه عليه الصلاة والسلام
من اثنتين وثانيها حديث ابن بحينة الوارد في قيامه عليه الصلاة
والسلام من اثنتين وثالثها حديث ابن مسعود الوارد في
صلاته صلى الله عليه وسلم الظهر خمسا اذ هي دالة بحسب
السهو الظاهر على وقوعه في الفعل البلاغي بان ذلك الفعل صورته
صورة فعل الساهي ظاهرا وليس هو في نفس الامر الا عمدا وقصدا
لبيان احكام السهو وتبيينها والى هذا القول مال الاستاذ ابو اسحاق
وابو المظفر السمعاني ورد اعتذارهم المذكور بانه ملزوم للتناقض
اذ يلزم عليه ان يكون متعمدا ساهيا في حالة واحدة ولا حجة في قولهم
انه عليه الصلاة والسلام امر بتعمد صورة النسيان طلبا للاستنان
لقوله عليه الصلاة والسلام اني لانسى او انسى لاسن حيث اثبت
احد الوصفين المشعر بنفي نقيضه من التعمد والقصد ويرده
ايضا قوله عليه الصلاة والسلام انما انا بشر مثلكم كما تنسون
فان تمسكوا بالرواية الاخرى اني لا انسى ولكن انسى لاسن رد تمسكهم
بمنع ان يكون في هذه الرواية نفي حكم النسيان بالجملة فلعله انما
اراد نفي اطلاقه والتلفظ به واستعماله كراهية اللفظة
على ما يشير اليه قوله صلى الله عليه وسلم بئس ما لاحدكم ان يقول
نسيت اية كذا ولكنه نسي فان قلت فما باله على هذا النهي عن
اضافة النسيان اليه ولم ينه عن اضافة السهو اليه صلى

الله عليه

٢٦٤

الله عليه وسلم قلت مر جوابه عند قول الناظم وصد فهم او انه اراد
بالنسيان المنفي نفي الغفلة وقلة الاهتمام بامر الصلاة عن قلبه
فلا ينافي انه شغل بها عنها ونسي بعضها ببعضها من باب الشغل
بطاعة عن طاعة كما ترك يوم الخندق الظهر والعصر والمغرب
والعشاء حتى خرج وقته لجميع اشتغالا بمقاومة العدو وعن فعلها
اشتغالا بطاعة عن اخرى والذي ذهب اليه الاكثر من الفقهاء
والمتكلمين وجمع جم من الاصوليين ان المخالفة في الافعال البلاغية
والاحكام الشرعية سهوا وعن غير قصد منهم عليهم الصلاة
والسلام جائزة عليهم لما تقرر من احاديث السهو في الصلاة
فان قلت فما الفرق بين الافعال البلاغية والاقوال البلاغية
قلت فرق الائمة بينهما بقيام المعجزة على الصدق في القول
البلاغي فمخالفته ولو سهوا تناقضها بخلاف الفعل البلاغي
اذ لم تقم المعجزة على وجوب موافقته لما في نفس الامر وان كان
في حكم القول بحسب البيان فالمخالفة فيها سهوا لا تناقضها ولا
تقدح في النبوة بل غلطات الفعل وخطرات القلب من سمات
البشر على ما يرشد اليه قوله صلى الله عليه وسلم انما انا بشر
انسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني كيف وحالة النسيان
والسهو هنا في حقه عليه الصلاة والسلام ربما كانت
سبب افادة علم وتقرير شرع كما قال عليه الصلاة والسلام
اني لا انسى او انسى لاسن بل قد روي لست انسى ولكن انسى
لاسن فتكون هذه الحالة زيادة في التبليغ وتماما عليه
وعلينا في النعمة بعيدة عن شوائب النقص ومداحض الطعن
فان القائلين بتجويز ذلك عليهم صلى الله عليهم يشترطون
الرسل لا تقر على السهو والغلط بل ينبهون عليه ويعرفون
حكمه بالفور على قول بعضهم وهو الصحيح وقبل انقراضهم
على قول اخرين واما الثاني فهو ما ليس طريقه البلاغ ولا بيان
الاحكام من افعالهم عليهم الصلاة والسلام وكذا ما يختص بهم
من امور دينهم واذكار قلوبهم مما لم يفعلوه ليتبعوا فيه فالاكثر
طبقات علماء الامة على جواز السهو والغلط عليهم صلى الله
وسلم عليهم فيها ولحوق الفترات والغفلات بقلوبهم فيها وذلك
بما كلفوه من مقاساة الخلق وسياسات الامم ومعاناة الاهل
وملاحظة الاعداء لكن لا على سبيل الدوام ولا على جهة كثرة
التكرار والاسترسال بل على سبيل الندور والقلة كما هو
محمل قوله عليه الصلاة والسلام انه ليغان على قلبي فاستغفر الله
وليس في هذا حط من رتبتهم ولا منافاة تقتضي معجزتهم هذا

ذهبت جماعة من المتصوفة واصحاب علم القلوب والمقامات الى امتناع طرو
السهو والنسيان والغفلة والفترات على قلوب اوليك الكرام والسادات
في جميع الاوقات والحالات وتاويل ما ورد بخلاف ما مر فلخص امتناع
السهو وما شاكله عليهم سلام الله عليهم في الاخبار جملة وفي
الاقوال الدينية قطعا وجوازه بل وقوعه في الافعال الدينية
واجرى غيرها على ما مر بيانه مستوفى فان قلت فما وجه نهيه
عليه الصلاة والسلام عن القول نسيته بقوله عليه الصلاة والسلام
بيس ما لاحدكم ان يقول نسيت اية كذا ولكنه يقول انسيتها
مع قوله صلى الله عليه وسلم انما انا بشر انسى كما تنسون فاذا
نسيت فذكروني قلت لا تدافع بين هاتين الروايتين اما
لان نهيه عن اضافة نسيان الاية اليه عليه الصلاة والسلام
محمول على ما نسخ لفظه من القران اي ان الغفلة في هذا لم تكن منه
صلى الله عليه وسلم وانما الله تعالى اضطره اليها ليمحو ما يشا
ويثبت واسناد النسيان محمول على ما كان من قبله من الغفلات
والفترات اذ يصح ان يقال فيه نسي وانسي واما الاول النهي محمول
على طريق الاستحباب ومراعاة الادب من نسبة الافعال واضافتها
الى خالقها ورواية اسناد النسيان اليه محمولة على طريق الجواز
لبيان اكتساب العبد فان قلت فهل يجوز عليهم صلى الله
وسلم عليهم نسيان ما امروا بتبليغه من الاقوال جملة ما لم يرد
اليه نسخه قبل تبليغه من قول او فعل قلت اما نسيان ما امروا
بتبليغه فممتنع واما النسيان ما لم يغير نظما ولا يخلط حكما ولا يدخل
خللا في الخبر نقله بعد تذكيره فجايز ويستحيل دوام نسيانه له
لحفظ الله كتابه وتكليفه صلى الله عليه وسلم بلاغه واما
نسيانهم بعد تبليغه واسقاطه على وجه الغفلة والسهو
بعضه من الايات وغيرها فجايز اذ قد بلغوه ووصل الى العباد
ثم يجوز ان يتذكر واذلك نتذكر الله اباهم بلا واسطة وان
يتذكروه من اممهم الا ما قضى الله بنسخه ومحوه من القلوب
وترك استذكاره فيجوز ان ينسيه النبي عليه الصلاة والسلام
جملة خاتمة ونسال الله حسن الخاتمة قد اصلحك الله
واصلح بك مما قررناه انهم عليهم الصلاة والسلام منزهون عن
الجهل بالله تعالى وصفاته وعن كونهم على حالة تنافي علمهم بشي من
ذلك جملة بعد النبوة عقلا واجماعا وقبلها سمعا ونقلا وعن
جهلهم بشي مما قرروه من امور الشرع واداوه عن ربهم مما نباهم
اليه او ارسلهم قصدا او غير قصد وان استحالة ذلك شرعا
واجماعا ونظرا وبرهانا وانهم منزهون عن ذلك قبل النبوة قطعا

وانهم

وانهم منزهون عن الكباير اجماعا وعن الصغاير تحقيقا وعن دوام السهو
والغفلة واستمرار الغلط والنسيان عليهم صلى الله وسلم عليهم فيما
شرعوه للانام معصومون في كل حال لانهم من رضى وغضب وجد ومزح
يجب عليك ان تتلقاه باليمين وتشد عليه يد الضنين واياك
ان تميل الى ما عليه اهل البطالة وتركن الى ما ركن اليه بنو النوابغ
والجهالة تقول انك قد تعرضت في هذه المباحث الى الفضول
وانك كان يمكنك بدون تعرضها الايضاح الى مراد كي الوصول فان فيما
تعرضت لبيانه واتعبت الخاطر في برهانه فوايد ثلاث الاولى
ان ما يجهل ما يجب للانبيا ويجوز ويستحيل عليهم ولا يعرف صور
احكامه لا يامن ان يعتقد في بعضها خلاف ما هو عليه فلا ينزههم
عما لا يجب ان تضاف اليهم ولا يحافظ على رعاية ما قررته الشريعة
او المعقول وجوبه عليهم فيهلك من حيث لا يدري ويحل دار البوار
ويسقط مع ظنه انه تحرى الصواب في الدركات الاسفل من النار
الثانية ان من لا يعرف هذه الاحكام والتحق بزمرة العوام كيف
يتصدى الى الافتاء في اقواله صلى الله عليه وسلم وافعاله
والاستنباط من تقريره صلى الله عليه وسلم وافعاله وهو باب
عظيم واصل كبير من اصول الفقه يبنى على وجوب صدق
النبي صلى الله عليه وسلم في اخباره وبلاغه ولا يجوز عليه السهو
فيه وانه معصوم من المخالفة في افعاله عمدا وبحسب اختلافهم
في وقوع الصغاير منهم وقع خلاف في امتثال الفعل الصادر
منه عليه الصلاة والسلام تسبق لبسطه بعض البسط وتمامه
في محله من اصول الفقه فلا نطول به ولما مات شيخنا العلامة
سالم السنهوري المالكي في اواسط سنة خمس عشرة بعد
الالف تصدى لاقراء فقه المالكية من لم يتصور ولا بالتوقيف
البليغ وتعاطى الافتاء والتدريس من يقتنه في المه بهيات
بنحو تزيغ وتكبر وابا الصبية والعقلان وليسوا عقلهم الابور
بالخرقة والمهديات وتحري انهم لو استنهم والا يستشهدون
ولو ضو ينفوا ليعترفون بالحق منهم بمرمى بعيد وانهم يتمادى
الغواية في الامر الشديد زين لهم سوء اعمالهم فراوه حسنا
وانتحلوا ثمرة الغواية فظنوه حسنا ان هم الا كالانعام بل هم اضل
وان هم الارضا الاثان فليمسو امنها باحر غير انهم لما قام بهم
من رتبة الاطار والسعي بالصحف في اكمامهم والطهر وتاء الثاني
بالمشي والاستعمار تحققوا بابهم في حمل الاستعارة في الاخبار
ان في ذلك لذكرى لاولي الالباب فاعتبروا يا اولي الابصار الثالثة
ان مثل هذه المباحث يحتاج اليها الحاكم والمفتي فيما اضاف الي

النبي صلى الله عليه وسلم شيئا من هذه الامور ووصفه بها اذ من لم يعرف
ما يجوز وما يمتنع عليه وما وقع وما وقع الاجماع فيه والخلاف كيف يعلم
الفتيا او الحكم في ذلك ومن اين يدري هل ما قاله فيه نقص او مدح
فاما ان يجتري على سفك دم حرام او يسقط حقا وجب للانبيا
ويضيع حرمتهم عليهم الصلاة والسلام ولما كان مدار هذا الفن
على تحقيق صاحب الايمان وكان الدخول في اهلهما والاتصاف بهما
متوقفا على النطق بكلمتي الشهادتين والاسلام الشطرية او
توقف الشرطية على ما سلف ايراده نبه على حكمة اعتبار الشارع
لهما دون غيرهما في ذلك التوقف فقال **وجامع** تصريحا وتلويحا **معنى**
هو في الاصل مصدر ميمي من العناية نقل الى معنى المفعول وهو هنا
ما يراد من اللفظ **الذي** مر بيانه منفصلا **تقررا** بانف الاطلاقه بمعنى
جملة في قرار ومحل يرجع اليه فيه وذلك جميع ما يرجع الى الالوهية
والنبوة وجوبا وجوازا واستحالة **شهادتا الاسلام** اي معنى
الشهادتين اللتين هما الجزء الاعظم من مسمى الاسلام اي اللتان
لا يحصل الاسلام الا بهما فهو من اضافة الجزء للكل او السبب للمسبب
وهما اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله
وذلك انه قد مر ان التحقيق ان الالوهية عبارة عن وجوب
الوجود والقدم الذاتي وهي تستلزم استغناء الاله عن كل ما
سواه وافتقار كل ما سواه اليه فمعنى لا اله الا الله لا مستغني
عن غيره ومفتقر اليه كل ما عداه الا الله ولا يمكن ان
استغناؤه تعالى عن غيره يستلزم وجوب وجوده وقدمه وبقائه
ومخالفته للممكنات وقيامه بنفسه وتنزهه عن النقائص كالصمم
والعمى والبكم فيجب ان يكون سميعا بصيرا متكلما والا لاحتاج الى محدث
او محل او من يدفع عنه تلك النقائص وتنزهه تعالى عن الاغراض
في افعاله واحكامه والا لزم افتقاره لما يحصل له ذلك الغرض وعدم
وجوب فعل شيء من الممكنات او تركه والا لما تكمل الا به ضرورة ثم
انه لا يجب له تعالى ما لم يكن كمالا فلا يثبت له الغني المطلق وانه
افتقار كل ما عداه اليه يستلزم حياته وعموم قدرته وارادته
وعلمه على ما مر تفصيله والا لما وجد شيء من الحوادث فلم يفتقر
اليه شيء ووجوب وحدته ايضا ووجوب حدوث العالم والا
لكان مستغنيا عنه تعالى وعدم تاثير شيء من الكائنات والا لاستغنى
عنه تعالى ذلك الاثر لموثر فقد ظهر لك اشتمال هذه الكلمة
الشريفة على اقسام الحكم العقلي الثلاثة راجعة اليه تعالى
ويوخذ من قولنا محمد رسول الله وجوب الايمان به وبسائر
الانبياء والرسل والملائكة والكتب السماوية واليوم الاخر

اذ فيه جاء صلى الله عليه وسلم باثبات كل ذلك ووجوب صدقهم واستحالة
الخيانة والكذب عليهم والا لم يكونوا رسلا مامونين على سر وحي الله
تعالى وجواز جميع الاعراض البشرية التي لا تنقص من مراتبهم لعدم
قدح لحوقها في رسالتهم فقد ظهر لك تضمن هذه الكلمة الثانية
جميع اقسام الحكم العقلي الراجعة الى الرسل عليهم الصلاة
والسلام ولعل لهذه النكتة مع الاختصار جعلهما الشارع
ترجمة على ما في القلب من الاسلام ولم يقبل من احد عنه التمكن
الايمان الا بهما وقد نص العلماء على انه لابد من فهم معناهما
ولو بالاجمال والا لم ينتفع بها صاحبها في الانقاذ من الخلود في
النار وينبني هنا مباحث الاول ينبغي لقاصد النطق على مذهب
الاخفش من صحة وقوع الوصف مبتدا لما سمع من قول
الشاعر

خبيرٌ بنو لهبٍ فلا تك ملغيا ۞ مقالة لهبيٍّ اذا الطير مرت ۞

ورجحه بعضهم وهو وان اوله بعضهم لا يمتنع التخريج عليه على
ان الضرورات تبيح المحظورات ويمكن تمشيته على طريق
الجمهور في الاختيار بجعل شهادتا الاسلام مبتدا ومضافا
اليه وجامع خبرا مقدما عليه لا يقال يمنع من هذا الاعراب
وجوب المطابقة وهي منتفية عن جامع والتثنية من شهادتا
لانا نقول انه ليس خبرا الا بحسب الصورة اللفظية والخبر
في الحقيقة جامع محذوف والمقدر شهادتا الاسلام لفظ
او قول جامع معنى الذي لتقررا كما اعترف به جمع محققون من نظرائه
والله اعلم الثاني تكلم القاضي محب الدين ناظر الجيش على اعراب
جملة لا اله الا الله بكلام طويل مشتمل على فوائد ينبغي ايراده
لتتميم الفائدة فقال اعلم ان الاسم المعظم في هذا التركيب
يرفع وهو الكثير ولم يات في القران غيره وقد ينصب اما
اذا رفع فلا قوائد فيه على اختلاف اعرابهم حينئذ منها
قولان معتبران وثلاثة اقوال لا يعول على شي منها اما
القولان المعتبران فان يكون على البدلية وان يكون على
الخبرية اما القول بالبدلية فهو المشهور الجاري على السنة
المعربين وهو راي ابن مالك فانه قال لما تكلم على حذف خبر لا
العاملة عمل ان والاكثر ما يحذفه الحجازيون نحو لا اله
الا الله وهذا الكلام منه يدل على ان رفع الاسم المعظم ليس
على الخبرية وحينئذ يتعين كونه على البدلية ثم الاقرب
ان البدل من الضمير المستتر في الخبر المقدر وقد قيل انه بدل
من اسم لا باعتبار محل الابتداء يعني باعتبار الابتداء [illegible]

الاقرب اولى من الابعد ولانه ليس داعية الى الاتباع باعتبار المحل مع امكان
الاتباع باعتبار اللفظ نظرا اليه لانه كان من الضمير في الخبر كان البدل
فيه نظير البدل في نحو ما قام احد الا زيد لان البدل في المستثنى
باعتبار اللفظ وان كان البدل من اسم لا كان البدل فيه نظير البدل
في نحو لا احد فيها الا زيد لان البدل في المستثنى باعتبار المحل
وقد استشكل الناس البدل فيما ذكرنا اما في نحو ما قام احد الا
زيد فمن جهتين احدهما انه بدل بعض وليس ثم ضمير يعود على المبدل
منه الثانية ان بينهما تخالفا فان المبدل منه موجب والبدل
منه منفي وقد اجيب عن الاول بانه لا وما بعدها من تمام
الكلام الاول ولا قرينة تتممه الى الثاني فكان بينها وبين
الاول تعلقه وانه بعضه فلا يحتاج الى رابط بخلاف فخص
لما لا بعضه وعن الثاني بانه بدل من الاول في عمل العامل
فيه وتخالفهما بالنفي والايجاب لا يمنع البدلية لان مذهب
البدل ان يجعل الاول كانه لم يذكر والثاني في موضعه وقد
قال ابن الصائغ اعلم ان البدل في الاستثنا انما المراعى فيه
وقوعه مكان المبدل منه فاذا قلت ما قام احد الا زيد
فالا زيد هو المبدل وهو الذي يقع في موضع احد فليس زيد
وحده بدلا من احد فالا والا زيد هو الاحد الذي تنفيه
عنه القيام فالا زيد بيان للاحد الذي عنيته ثم قال البدل
فعلى هذا البدل في الاستثنا اشبه شيء ببدل الشيء من
الشيء بدل البعض من الكل وقال في موضع اخر فقيل ان
البدل في الاستثنا قسم على حدته ليس من تلك الابدال
التي ثبتت في غير الاستثنا لكان وجها وهو الحق انتهى
قلت نقل الانصاري في حواشي البيضاوي ما صورته
لا اله الا هو بحسب صورة الكلام نفي لكل اله سواه وبحسب
الاستثنا اثبات له ولالوهيته لان الاستثنا من النفي
اثبات سيما اذا كان بدلا فانه يكون هو المقصود بالنسبة
ولهذا كان البدل الذي هو المختار في كل كلام تام غير موجب
بمنزلة الواجب في هذه الكلمة حتى لا يكاد يستعمل لا اله الا الله
بالنصب ولا اله الا اياه فان قلت كيف يصح ان البدل
هو المقصود والنسبة الى المبدل منه سلبية قلت
انما وقعت النسبة الى البدل بعد النقض بالا فالبدل
هو المقصود بالنفي المستثنى في المبدل منه لكن بعد نقضه
ونقض النفي لثبات ذكره لك السعد انتهى ثم قال ناظر الجيش
واما نحو لا احد فيها الا زيد فوجه الاشكال فيه ان زيدا بدل

من احد



من احد وانت لا يمكنك ان تحله محله وقد اجاب الشلوبين عن ذلك
بان هذا الكلام انما هو على توهم ما فيها احد الا زيد اذ المعنى واحد
وهذا يمكن فيه الاحلال بان تقول ما فيها الا زيد انتهى وهو جواب
حسن قال البدر الدماميني وعلى قول الشلوبين تكون كلمة
التوحيد على معنى لا يستحق العبادة احد الا الله وهذا يمكن فيه
احلال البدل محل المبدل منه بان تقول لا يستحق العبادة الا
الله او يكون المعنى ما في الوجود اله الا الله فيمكن الاحلال
ايضا قال ناظر الجيش ولابن عصفور في هذه المسئلة كلام غير
ظاهر ذكرته في باب المستثنى من هذا الكتاب فلينظر مثله الواقف
عليه واما القول بالخبرية فقد قال ابن جماعة ويظهر لي انه
راجح بالقول من البدلية وقد ضعف القول بالخبرية بثلاثة
امور وهي انه يلزم من القول به كون خبر لا معرفة ولا لا تعمل
في المعارف وان الاسم المعظم مستثنى والمستثنى لا يصح ان يكون
خبرا عن المستثنى منه لانه لم يذكر الا ليستثنى منه ما هو نقيضه
بالمستثنى منه ان اسم لا عام والاسم المعظم خاص والخاص
لا يكون خبرا عن العام لا يقال الحيوان انسان والجواب عن هذه الامور
اما الاول فهو انك قد عرفت ان مذهب سيبويه انه لا حال تركيبه
الاسم معها لا عمل لها في الخبر وانه حينئذ مرفوع كما كان مرفوعا به
قبل دخول لا وقد علل ذلك بان شبهها بان ضعيف لما ركبت
وصارت كجزء كلمة وجزء الكلمة لا يعمل ومقتضى هذا ان يبطل
عملها في الاسم والخبر لكن الغي عملها في الاسم المنونين وجعلت هي
ومعمولها بمنزلة مبتدأ والخبر على ما كان عليه مع التجرد واذا كان
كذلك لم يثبت عمل لا في المعرفة واما الثاني فلا نسلم ان الاسم لا هو
المستثنى منه وذلك لان الاسم المعظم اذا كان خبرا كان الاستثنا
مفرغا والمفرغ هو الذي لم يكن المستثنى منه فيه مذكورا نعم
الاستثنا فيه انما هو من شيء مقدر تضمنه المعنى ولا اعتداد بذلك
المقدر لفظا ولا خلاف يعلم في نحو ما زيد الا قائم ان قائم خبر عن
زيد ولا شك ان زيدا فاعل في قولنا ما قام الا زيد مع انه مستثنى
من مقدر في المعنى التقدير ما قام احد الا زيد فعلى هذا لا منافاة
بين كون الاسم المعظم خبرا عن اسم لا وبين كونه مستثنى من
مقدر اذ جعله خبرا منظور فيه الى جانب اللفظ وجعله مستثنى
منظور فيه الى جانب المعنى واما الثالث فهو انه يقال قولكم ان
الخاص لا يكون خبرا عن العام مسلم لكن في لا اله الا الله لم يخبر
بخاص عن عام لان العموم منفي والكلام انما سيق لنفي العموم وتخصيص
الخبر المذكور بواحد من افراد ما دل عليه اللفظ واما الاقوال

الثلاثة الاخر فاحدها ان الا ليست اداة استثنا وانما هي بمعني غير
وهي مع الاسم المعظم صفة لاسم لا باعتبار المحل ذكر ذلك الشيخ عبد القاهر
الجرجاني عن بعضهم والتقدير على هذا لا اله غير الله في الوجود
وقد وقفت على كلام لبعضهم طويل يشتمل على مباحث منقوله نرجح
فيها كلام النحاة بكلام غيرهم تركته لذلك ولا شك ان القول بان الا
في هذا التركيب بمعني غير ليس بسائغ بمنعه من جهة الصناعة
النحوية وانما يمتنع من جهة المعني وذلك ان المقصود من هذا الكلام
امران نفي الالوهية عن غير الله تعالى واثبات الالهية لله سبحانه
وتعالى وهذا انما يتم اذا كانت الا فيه للاستثنا لانها تستفيد
النفي والاثبات بالمنطوق واما اذا كانت الا بمعني غير فلا يفيد
الكلام بمنطوقه الا نفي الالهية عن غير الله تعالى واما اثبات
الالهية لله سبحانه وتعالى فلا يفيده التركيب المذكور حينئذ
فان قيل يستفاد ذلك بالمفهوم قلنا ابن دلالة المفهوم
من دلالة المنطوق ثم هذا المفهوم ان كان مفهوم لقب فلا عبرة
به اذ لم يقل به الا الدقاق وان كان مفهوم صفة فقد عرف في اصول
الفقه انه غير مجمع على ثبوته فقد تبين ضعف هذا القول
لا محالة والقول الثاني ويعزى للزمخشري قال في المغني زعم في
تأليف له مستقل في كلمة التوحيد ان الاصل الله اله فالمعرفة مبتدا
والنكرة خبر على القاعدة ثم قدم الخبر ثم ادخل النفي على الخبر
والايجاب على المبتدا وركبت لا مع الخبر فيقال له ما تقول في نحو
لا طالعا جبلا الا زيد لم انتصب خبر المبتدا فان قال لا عاملة
عمل ليس فذلك ممتنع لتقدم الخبر ولانتقاض النفي والتفريق
احد الجزئين قال ناظر الجيش ويلزم منه ان الخبر يبني مع لا وهي
لا يبني معها الا المبتدا ثم لو كان الامر كذلك لم يجز نصب الاسم
المعظم في هذا التركيب وقد جوز كما سياتي والقول الثالث
ان الاسم المعظم مرفوع باله كما يرتفع الاسم بالصفة في قولنا
اقايم الزيدان فيكون المرفوع قد اغني عن الخبر وقد قرر ذلك بان
الاله بمعني مالوه من اله اي عبد فيكون الاسم المعظم مرفوعا
على انه مفعول اقيم مقام الفاعل واستغني به عن الخبر كما في قولنا
ما مضروب العمران وضعف هذا القول غير خفي لان الها ليس
وصفا فلا يستحق عملا ثم لو كان اله عاملا الرفع فيما يليه لوجب
اعرابه وتنوينه لانه مطول اذ ذاك وقد اجاب بعض الفضلا
عن هذا بان بعض النحاة يجيز حذف التنوين من مثل ذلك
وعليه يحمل لا غالب لكم اليوم من الناس ولا تثريب عليكم اليوم وفي
هذا الجواب نظر لان الذي يجيز حذف التنوين في مثل ذلك

يجز





يجز انه ايضا ولا نعلم احدا اجاز التنوين في لا اله الا الله هذا اخر الكلام على
توجيه الرفع واما النصب فقد ذكروا له توجيهين احدهما ان يكون على
الاستثنا من الضمير المستكن في الخبر المقدر والثاني ان يكون الا الله صفة
لاسم لا اما كونه صفة فهو لا يكون كذلك الا ان كانت الا بمعني غير
وقد عرفت ان الامر اذا كان كذلك لا يكون الكلام دالا بمنطوقه على
اثبات الالهية لله تعالى والمقصود الاعظم هو اثبات الالهية لله
تعالى بعد نفي الالهية عن غيره وعلى هذا يمتنع التوجيه اعني كون
الا الله صفة لاسم لا واما التوجيه الاول فقد قالوا فيه انه
مرجوح وكان من حقه ان يكون راجحا لان الكلام غير موجب والمقتضي
لعدم رجحية البدل هنا ان الترجيح في نحو ما قام القوم الا زيد
انما كان لحصول المشاكلة حتى لو حصلت المشاكلة في تركيب استويا
نحو ما ضربت احدا الا زيدا اخبر ثم قالوا اذا لم تحصل مشاكلة في الاتباع
كان النصب على الاستثنا اولى وفي هذا التركيب يترجح النصب في القياس
لكن السماع والرفع اكثر ونقل عن الابذي انك اذا قلت لا رجل في
الدار الا عمرو كان نصب عمرو على الاستثنا احسن من رفعه على البدل
هذا ما ذكروه والذي يقتضيه النظر ان النصب لا يجوز بل ولا البدل
ايضا وتقرير ذلك انه يقال ان الا في الكلام التام الموجب نحو قام
القوم الا زيدا متمحضة للاستثنا فهي تخرج ما بعدها مما افاده
الكلام الذي قبلها وذلك ان هذا الكلام انما قصد به الاخبار عن القوم
بالقيام ثم ان زيدا منهم ولم يكن شاركهم فيما اسند اليهم فوجب اخراجه
وكذا حكم الا في الكلام غير الموجب ايضا نحو ما قام القوم الا زيدا اعني
ان المقصود منها ذلك ومن ثم كان نحو هذا التركيب يفيد الحصر مع
انما للاستثنا ايضا لان المذكور بعد الا لا بد ان يكون مخرجا فيتعين تقدير
شي قبل الا ليصح الاخراج منه لكن انما احوج الى هذا التقدير تصحيح
المعني فتبين من هذا الذي قلناه ان المقصود في الكلام الذي ليس بتام
انما هو اثبات الحكم المنفي قبل الا لما بعدها وان الاستثنا ليس بمقصود
ولهذا اتفق النحاة على ان المذكور بعد الا في نحو ما قام الا زيد معمول
للعامل الذي قبلها ولا شك ان المقصود من هذا التركيب الشريف
امران وهما نفي الالوهية عن كل شي مغاير له واثباتها لله تعالى كما تقدم
واذا كانت الا مسوقة لمحض الاستثنا لا يتم هذا المطلوب سوا انصبنا
ام ابدلنا وذلك لانه لا ينصب ولا يبدل الا اذا كان الكلام الذي قبل
الا تاما ولا يكون تاما الا اذا قدر بعد وحينئذ يتبين الحكم بالنفي على ما
بعدها في الكلام الموجب وبالاثبات عليه في غير الموجب مجمعا عليه اذ لا
يقول بذلك الا من مذهبه ان الاستثنا من الاثبات نفي ومن النفي
اثبات ومن ليس مذهبه ذلك يقول ان ما بعد الا مسكوت عنه

واذا كان مسكوتا عنه فكيف يكون قول لا اله الا الله توحيدا تنفي ان
تكون الا في هذا التركيب سوقته لقصد اثبات ما نفي قبلها بعدها
ولا يتم ذلك الا ان يكون ما قبلها غير تام ولا يكون غير تام الا بان لا يقدر
خبر محذوف واذا لم يقدر خبر قبلها وجب ان يكون ما بعدها هو الخبر
وهذا هو الذي تركن اليه النفس وقد تقدم تقرير صحة كون الاسم
الاعظم في هذا التركيب هو الخبر الى هنا كلام ناظر الجيش قال
السيد ولا يخلو بعضه من نظر تتاملة قال السنوسي قوله فكيف
يكون قول لا اله الا الله توحيدا فيه نظر لانه يكون توحيدا بحسب
دلالة العرف ولانه لا نزاع في ثبوت الالهية مولانا جل وعز لجميع العقلا
وانما كفر من كفر بزيادة الهة اخر فنفي ما عداه تعالى من الالهة على هذا
هو المحتاج اليه وبه يحصل التوحيد واقول يرد على جوابه الاول
عدم حصول التوحيد بها قبل تقرر العرف والغرض حصوله بها
لاول ناطق بها البتة وعلى جوابه الثاني ان لا يكون اثبات
الالهية لله تعالى مستفادا من هذه الجملة التي قررنا اشتمالها
على جميع عقود الايمان حتى جعلها الشارع ترجمة على حصوله ولم يكتف
عنها في ذلك بغيرها كما قد وافق عليه ثمة فيكون هذا هدما لما
شيد بنيانه وثبت اركانه نعم قال السنوسي في قوله تنفي
الخ هذا يقتضي ان الخلاف في كون الاستثنا من النفي اثباتا ام لا يدخل
الاستثنا المفرغ وظاهر كلام الامام الرازي وكثير من الاصوليين
دخول الخلاف فيه ولهذا اورد ما على القايل بان الاستثنا من النفي
ليس اثباتا انه يلزم ان لا يحصل التوحيد بكلمة الشهادة واجيب
بما ذكرناه من النظر انتهى واقول يتوجه ما في ذلك النظر والله ولي
التوفيق والهداية الى اقوم طريق الثالث في كشف الغطا عن
مدلول كلمة الحق لا يخفى انها محتوية على نفي واثبات فالمنفي حقيقة
الالوهية عن كل فرد فرد من افراد حقيقة الاله غيره مولانا جل وعز
والمثبت من افراد تلك الحقيقة فرد واحد هو مولانا جل وعلا والتي
بالقصر حقيقة الالهية عليه تعالى بمعنى انه لا يمكن ان توجد تلك
الحقيقة لغيره لا عقلا ولا شرعا وان الاله هو الواجب الوجود
المستحق للعبادة او المستغني عن كل ما سواه المفتقر اليه كل ما عداه
وعلى هذا عقدنا حل ما اشير اليه في النظم كما سلف لا ولكنه مما قبله
لقرب من فهم العامة فضلا عن الخاصة واما انه كلي اي يقبل
بحسب مجرد ادراكه معناه ان يصدق على كثيرين وانه انحصر خارجا
في فرد كالشمس والقمر على سبيل الاتفاق او لقيام البرهان القطعي
على استحالة التعدد فيه بحيث قصر ذلك المفهوم الكلي على مولانا
عز وعلا وان الاسم المعظم المذكور بعد حرف الاستثنا ليس بمعنى الاله

فيكون

فيكون كليا بل هو جزئي علم على ذاته تعالى بحيث لا يقبل التعدد لا ذهنا
ولا خارجا اذ لو كان بمعناه لم يمتنع قبوله ضرورة ان الكلي من حيث
هو كلي يحتمل ذلك وان لزم من ضرورة الانحصار الخارجي البرهاني او
الاتفاقي انتفا التعدد ولو لزم استثنا الشي من نفسه ولزم
ان لا يحصل توحيد من هذه الكلمة المعظمة ولو كان معنى الاله جزئيا
مثل الاسم المعظم لزم ايضا استثنا الشي من نفسه كما يلزم ايضا
التناقض باثبات الشي بعد نفيه وتلخيصه ان المعاني المحتملة
عقلا الدايرة بين المستثنى والمستثنى منه هنا اربعة ثلاثة
باطلة وهي ان يكونا جزئيين او يكونا كليين او يكون الاول جزئيا
والثاني كليا واما الرابع وهو ان يكون المستثنى منه كليا
والمستثنى جزئيا فانه كان المراد من الكلي الذي هو المستثنى منه
مطلق المعبود لم يصح لما يلزم من الكذب لكثرة المعبودات
الباطلة وان كان المراد منه المعبود بحق صح قطعا انه لا يصح من
هذه الاقسام كلها الا جعل الاله الذي هو المستثنى منه كليا
بمعنى المعبود بحق والاسم المعظم علما للفرد الموجود منه والمعنى
لا مستحق للعبادة بحق موجود او في الوجود الا الفرد المسمى
بالله جل وعلا فان قلت هلا قدرت ممكن او في الامكان
مع انه ابلغ اذ يلزم من نفي الامكان نفي الوجود من غير عكس قلت
لانه لم يقع نزاع في وجود الاله اذ كل من قال به من ساير الطوايف
قال بوجوده وما احد قال باستحالته حتى ينفيه بممكن او في الامكان
ولابي العز المظفري الشافعي الملقب بالمقترح كلام لا باس
بايراده لايقاظ الناظر وتمرين الخاطر قال في الاسرار العقلية
ما نصه لفظ الاستثنا في الحقيقة لا يجري على ظاهر ما يفهمه كل
قاصر من انه نفي واثبات اذ يلزم منه محض الكفر والايمان وقد
قال الفقها ان المقر بعشرة الا ثلاثة مقر بسبعة لا بعشرة
وينفي منها ثلاثة اذ يلزم منه التناقض ذلك نعم للسبعة
عبارتان احداهما سبعة والثانية عشرة الا ثلاثة لكن صيغة
النفي ابلغ في افادة معنى الوحدانية اذ يلزم منه نفي الكمية
المتصلة بمعنى التركيب في ذات الاله تعالى والمنفصلة بمعنى
وجود الثاني مماثل له تعالى قال العارف بالله تعالى محمد
السنوسي وما ذكره في دفع التناقض لا يتعين اذ قد
اختلف علما الاصول في تقرير المعنى في قوله على عشرة الا ثلاثة
فقال الاكثرون المراد بعشرة انما هو سبعة اطلاقا للاسم
الكل على الجزء والا ثلاثة قرينة على تلك الارادة وقال القاضي
ابو بكر المجموع وهو عشرة الا ثلاثة بازاء سبعة كانه وضع

لها اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلاثة وهذا
القول هو الذي اقتصر عليه المقترح وقيل المراد بالعشرة في
هذا التركيب هو عشرة باعتبار افرادها كلها اعني السبعة
والثلاثة ثم اخرجت الثلاثة بالا فبقيت السبعة ثم اسند
اليها الحكم بعد الاخراج فلم يلزم تناقض في الحكم اذ ثبوتها انما هو
نفيا في بعد الاخراج قبل وهذا القول هو الصحيح ولا خفا باجراء
هذه الاقوال بعد تحقق معاني هذه التوجيهات في كلمة التوحيد
والله اعلم فان قلت لا شك في تتمة الاعراب للمعنى على
ما تفهمه العامة فكان المناسب تقديم تتمته على مبحث الاعراب
قلت لا شك فيما ذكرته من التتمة الا انها لما رأيت المعنى لا ينجلي
كل الانجلاء الا بعد الوقوف على تلك الاقوال اخرت تتمته عن مبحث
الاعراب دفعا لوهم المبتدي الرابع في حكم هذه الكلمة اعلم
ان المكلفين اما مؤمنون او كافرون فمن كان مؤمنا بالاصالة وجب
عليه ذكرها مرة واحدة في جميع عمره ينوي بها اداء الواجب وان لم
يذكرها ولا مرة واحدة او ذكرها بلا نية اداء الواجب عصى مع
صحة ايمانه ثم لا ينبغي له بعد الاتيان بها تركها بل ينبغي له
بعد اداء الواجب ان يكثر من ذكرها رغبة في تحصيل مقام الذاكرين
الله كثيرا والذاكرات وطلبا للتخلق بما يمنحهم الله به في الدنيا
من الانس بذكره والمكاشفات وفي الاخرة بالرقي الى اعلا الدرجات
وينبغي له مع الطهارة والخشوع والخضوع وخلوص النية وملوح
الطوية ان يشفعها بالاقرار برسالة محمد مفتاح الخيرات
ودليل السعادات وسيد اهل الارض والسموات متشوقا قلبه
ان هذه الجملة افضل الاذكار واوسع دايرة منها تاهت في بيان
لطفها الافكار فانها افضل ما اتى به النبيون واولى ما عني به
الذاكرون ولو لم يكن من فضلها الا ما ذكره بعض محققي الصوفية
واعترف بتجربته اكابر الايمة السنية من ان من قالها سبعين
الف مرة كانت فداه من النار رجحت او فرقته وكذا لو قيلت
عن الغير لكان كافيا وان كان حديثه موضوعا ورجح عليها حديث
من قال سبحان الله وبحمده الف مرة حتى يصبح فقد اشترى
نفسه من الله وكان اخر يومه عتيقا وان كان في سنده مجهول
قلت الصواب التعويل على حديث مسلم من قال في يوم مائة
مرة لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد
وهو على كل شيء قدير كانت له عدل عشر رقاب وكتب له بها مائة
حسنة ومحيت عنه بها مائة سيئة ولم يأت احد بافضل مما جا
به الا من عمل مثله فقد ذكر العلما في دفع معارضته بينه وبين

حديث

حديث التسبيح ان الانسان يعتق رقبة من العشر وتكون
بتقبيلها زيادة في ثوابه عملا بحديث من اعتق رقبة الخ غير مطيل
في مد الف لا جدا وان يقطع الهمزة تحقيقا لها اذ كثيرا ما يلحن بعض
الناس بابدالها يا وان يفصح بالهمزة من الا مع تشديد اللام
ليلا يأتي بها كما يتشدقه كثير من مع تخفيفها والحذر كل الحذر
من الوقف على اله اختيارا فقد صرح بعضهم بكفر قاصده وان
وقف على الجلالة الكريمة سكنها كما هو اصل الوقف على مثلها
وان وصلها بغيرها فله فيها الرفع والنصب وقد مر توجيههما
وان الاول ارجح وان يكون اسم محمد صلى الله عليه وسلم مدغما
لتنوينه في را رسول الله بعده ومن كان كافرا ولو حكما بالاسلام
بالتبعية او الدار فلا بد من ذكره لهذه الجملة على وجه
الوجوب والشرطية في صحة ايمانه القلبي مع القدرة فان عجز
عن الاتيان بها بعد حصول الايمان القلبي له لم يسقط
عنه الاتيان بها مع الحكم بايمانه عليها هو المشهور من مذهب اهل
السنة وقيل لا بد من الاتيان بها مطلقا وان عصى التارك لها اختيارا
كالمؤمن بالاصالة ومثار الخلاف هل النطق قادرا كان او عاجزا
وقيل لا يشترط الاتيان بها مطلقا وان عصى التارك لها اختيارا
كالمؤمن بالاصالة ومثار الخلاف هل النطق شرط في الايمان او
جزء منه او لا شرط فيه ولا جزء منه قاله السنوسي والاول هو
المختار وقد تقدم تحرير البحث صدر المقدمة فلا تكن من الغافلين
ولله الحمد وههنا خاتمة الاولى ان القاضي عياض
رحمه الله تعالى قال ان ذكر الله تعالى ضربان ذكر بالقلب وذكر
باللسان وذكر القلب نوعان احدهما وهو ارفع الاذكار واجلها
الفكر في عظمة الله تعالى وجلاله وجبروته وملكوته واياته في
سمواته وارضه ومنه الحديث خير الذكر الخفي والمراد به هذا والثاني
ذكره بالقلب عند الامر والنهي فيمتثل ما امر به ويترك ما نهي عنه
ويقف عما اشكل عليه واما ذكر اللسان مجردا فهو اضعف الاذكار
ولكن فيه فضل عظيم كما جاءت به الاحاديث قال وذكر ابن جرير الطبري
وغيره اختلاف السلف في ذكر القلب واللسان ايهما افضل قال
القاضي والخلاف عندي انما يتصور في مجرد ذكر القلب تسبيحا وتهليلا
وشبههما وعليه يدل كلامهم لا انهم مختلفون في الذكر الخفي الذي
ذكرناه اولا فذلك لا يقاربه ذكر اللسان فكيف يفضله وانما
الخلاف في ذكر القلب بالتسبيح المجرد ونحوه والمراد بذكر اللسان
لا القلب فان كان لاهيا فلا واحتج من رجح ذكر القلب بان عمل
السر افضل ومن رجح ذكر اللسان قال لان العمل فيه اكثر فانه

زاد باستعمال اللسان فاقتضى زيادة اجر قال القاضي واختلفوا هل
تكتب الملائكة ذكر القلب فقيل تكتبه ويجعل الله تعالى لهم علامة يعرفونه
بها وقيل لا يكتبونه لانه لا يطلع عليه غير الله تعالى قلت الصحيح انهم
يكتبونه وان ذكر اللسان مع حضور القلب افضل من ذكر القلب وحده
والله اعلم نقله النووي في تتمة يقوله مع الثابتة سئل الشيخ عز
الدين عن الرجل يذكر فيقول الله الله ويقتصر على ذلك هل هو
مثل قوله سبحان الله والحمد لله والله اكبر وما اشبه ذلك ام لا واذا
لم يكن مثله فهل هو بدعة لم ينقل عن السلف ام لا فاجاب
هذه بدعة لم ينقل عن الرسول ولا عن احد من السلف وانما يفعلها
الجهلة والذكر المشروع كله لا بد ان يكون جملة فعلية
او اسمية وهو ماخوذ من السنة والكتاب واذكار الانبياء والخير
كله في اتباع الرسل واتباع السلف الصالحين دون الاغبياء الجاهلين
انتهى الثالثة سئل البلقيني عن جماعة يذكرون وفي اثناء ذكرهم
يقولون محمد محمد ويكررون ذكر الاسم الشريف ويقولون اخر ذلك
مكرم معظم هل يكون ذلك ذكرا يوجرون عليه وهل فيه اساءة ادب
وهل ورد في ذلك شي من كتاب او سنة فاجاب ـــــ لم يرد
بذلك اية ولا خبر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا اثر عن الصحابة
ولا عن التابعين ولا عن الفقهاء بعدهم ولا ذلك من الاذكار
المشروعة ولا يوجرون على ذكرهم مكرم معظم بل ذلك بالذي نقله
وهو اخبار بالواقع ولم يرد فيه ما يقتضي ان يكون مطلوبا والقياس
على ما نهى الله تعالى عنه في قوله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم
كدعاء بعضكم بعضا وقوله تعالى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم
لبعض وما طلب من الادب منهم في حق النبي صلى الله عليه وسلم يقتضي
النهي عن ذلك انتهى وسئل بعض المتاخرين من اصحابنا قائلا وما قاله
ظاهر قال ومثل هذا قول كثير من العامة صلوا على محمد انتهى تتمة
ورد ان قصور الجنة تبنى بالذكر فاذا احبسوا الذكر كفت الملائكة
عن البناء فيقال لهم فيقولون حتى يجينا نفقة رواه الطبري في اداب
النفوس فثواب الذكر نفقة بناء الجنة قال القرطبي رحمه الله
تعالى حقيقة الذكر طاعة الله تعالى في امتثال امره واجتناب نهيه
دليله ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من اطاع الله فقد
ذكره وان قل صلاته وصومه وصنيعه للخير ومن عصى الله فقد
نسي الله وان كثر صلاته وصومه وصنيعه للخير ذكره ابو عبد الله
محمد بن خويز منداد في احكام القران وذكره ايضا العامري
في شرح الشهاب ولفظه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
من اطاع الله فقد ذكره وان كان ساكتا ومن عصى الله فقد

تنبيه

٢٧١

تنبيه وان كان ذاكرا باللسان قال القرطبي رحمه الله وهذا والله اعلم
لانه كالمستهزي والمتهاون وممن اتخذ ايات الله هزوا وقد قال
العلماء في تاويل قول الله تعالى ولا تتخذوا ايات الله هزوا لا تتركوا
اوامر الله فتكونوا مقصرين لاعبين قالوا ويدخل في هذه الاية
الاستغفار من الذنب قولا مع الاصرار فعلا وكذا كل ما كان من هذا
المعنى والله اعلم انتهى وقوله **فاطرح** الى التوادم والمراد دع واترك
ايها السائل لقولي ان كلمتي الحق جامعتان لعقايد الايمان **المرا**
اي الجدال والطعن في هذا الحكم لكونه مسلما قال الائمة المحققين
كالقاضي عياض في مباحث الاذان وتواطا عليه المتاخرون من جرانه
استبعاد اشتمال كلمتي الشهادة على كل ما تقدم بيانه وتم بالتحقيق
برهانه بناء على المتبادر للفهم الركيك من حمل الاشتمال على التصريح
وليس كذلك فقد حملناه على التبعية والتلويح والمراد بنقيد ز
ماري كخاصم وزنا ومعنى واصله لغة الاستخراج كانه ماخوذ — كأنه
من مرت الناقة اذا مسحت ضرعها للدر ومريت الفرس اذا
استخرجت جريه بسوط او غيره وقال ابن الانباري يقال امرى فلان
فلانا اذا استخرج ما عنده من الكلام فكان كل واحد من المتمارين يستريه
استقلال ما عند صاحبه اوسخا الثنية عليه وسيانه بسط الكلام
عليه عند تعرض الناظم له اخر المقدمة ان شاء الله تعالى ولما
ذهب الفلاسفة لعنهم الله تعالى الى اكتساب النبوة التي هي
عندهم عبارة عن اجتماع ثلاث خواص في الانسان يقف الوالي لازمه
بعد كمال الظاهر والباطن الخلوة والمراقبة وتناول الحلال والتخلي
عن الشواغل العايقة عن التقشف هذه انصقلت مراته وتهيا له ما لا
يتهيا له غيره من التحلي بالنبوة التي هي عندهم عبارة عن اجتماع ثلاث
خواص في الانسان احداها الاطلاع على المغيبات بصفاء جوهر
نفسه وشدة اتصاله بالمبادي العالية من غير سابقة كسب
ولا تعليم ولا تعلم وثانيها ظهور خوارق العادات بحيث تطيعه
الهيولي العنصرية القابلة للصور الفارقة الى بدل وثالثها
مشاهدة الملائكة على صور متخيلة وسمع كلام الله تعالى بالوحي
وتوقفوا في دعواهم ان اجتماع هذه الخواص نبوة بانهم ان ارادوا
بالاطلاع الاطلاع على جميع المغيبات فهو ليس بشرط في كون الشخص
نبيا بالاتفاق وان ارادوا الاطلاع على بعضها فليس ذلك خاصة
بالنبي اذ ما من احد الا ويجوز ان يطلع على بعض المغيبات من دون
سابقة تعليم ولا تعلم وايضا النفوس البشرية كلها متحدة بالنوع
ولا تختلف حقيقتها بالصفا والكدر فما يجوز لبعض جاز ان يكون
لبعض اخر فلا يكون الاطلاع خاصة للنبي وايضا ما جعلوه

خاصية ثانية لا تكون مختصة بالنبي فانهم يعترفون ايضا بان مادة
العناصر مطيعة لغير الانبيا وايضا ما جعلوه خاصة ثالثة غير
متحققة عندهم لانهم منكرون للملائكة ولا يثبتون غير الجواهر
المجردة العالية وهي غير مرئية عندهم وقد بحث بعضهم في
هذه المناقشة بما لولا محبة الانصاف لكان الصواب ترك جليته
لما اشتهر من ان من نصر الجاني هو الجاني من قوله وفي هذه
الايرادات نظر اما الاول فانهم ارادوا بالاطلاع الاطلاع على
بعض ما لم تجر العادة به من غير سابقة تعليم ولا تعلم من غير عارض
ولا شك ان مثل هذا البعض لا يكون لغير نبي واما قولهم النفوس
البشرية متحدة النوع فيجوز ان يثبت لكلها ما ثبت لبعض فممنوع
اذ يجوز ان يكون التفاوت راجعا الى استعدادات مختلفة
بحسب الامزجة وكذا الخاصة الثالثة ولو سلم فكل واحدة
من هذه الخواص الثلاث ليست بخاصة مطلقة للنبي بل خاصة
اضافية والمجموع خاصة مطلقة للنبي انتهى وللمسئلة مزيد بسط
في كتب القوم صدنا عنه مخافة تلقنه توهم لهم فان قلت
تقرر ان لازم قول الفلاسفة انكار النبوة فيما فرض قولهم
بالاحتياج اليها ووقوعها قلت نعم لكن تقرر ان الراجح في الاصول
ان لازم المذهب لا يلزم ان يكون مذهبا فلا تناقض فان قلت
قد علمنا ما ثبت النبوة على طريق الاسلام فما سر الغاية الحاملة
للفلاسفة على اثباتها قلت تقرر ذلك حكما الاسلام اتباعا
لهم على وجه لا يجري على القواعد الشرعية من كل وجه لكنه ربما
يجري على التحسين العقلي جريا تاما فقالوا ان الله تعالى خلق
الانسان مدنيا بالطبع بمعنى انه يحتاج بطبعه في امر معاشه
الى اهل مدينته اذ يحتاج الى غذا ولباس ومسكن وسلاح وكلها
صناعية والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاح تلك الامور
وترتيبها الا في مدة لا يمكن عادة ان يعيش اليها وان امكن
فهو عسير جدا فلا ينتظم امر المعاش بل لا يتيسر الا بمشاركة اخرين
من بني جنسه واجتماع على معاوضة ومعاونة تجري بينهم
لتوقف صلاحهم عليها بحيث يزرع هذا لذاك ويخبز ذاك لهذا
ويخيط واحد للاخر واخر يتخذ له الابرة وعلى هذا فقس سائر
الامور تلك المشاركة والاجتماع لا ينتظمان الا اذا كان بين
المجتمعين معاملة وعدل وانصاف فان كل واحد يشتهي ما هو محتاج
اليه ويغضب على من زاحمه عليه اذ الخير لذاته مطلوب والاستبداد
به عن الغير محبوب ولا يخفى ان حصول المقاصد الجسمانية والمطالب
الشهوانية لواحد تستلزم فواتها على غيره فيودي الى المزاحمة

والانسان

والانسان اذا زوحم على ما يشتهيه غضب على من زاحمه فيه فيدعوه
غضبه الى الجور والظلم على الغير ليستتب بذلك المشتهي المطلوب
والمتمني المحبوب فيقع من ذلك الهرج والتنازع ويتولد منه التباين
والتقاطع ويختل نظام الاجتماع اختلالا لا بد منه الا اتفاقهم مع
الالفة وترك النزاع على معاملة وعدل والعدل والمعاملة يعسر
تطبيقهما على جزئيات لا تنحصر فلا بد من قانون كلي هو شرع يحفظه
والشرع لا بد له من شارع يفرض ذلك الشرع على الوجه الذي ينبغي
فاذن لا بد من شارع غير موكول الى نصبهم ولا راجع الى وضعهم
والا لرما وقع الهرج فينبغي ان يمتاز الشارع من بينهم باستحقاق
الطاعة لينقاد اليه الباقون في قبول شرعه وذلك الاستحقاق
انما يتحقق بان يختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة تدل على انه من
ربهم وتحث على اجابته ونصرته فيما تلقيه ثم ان الجمهور من الناس ربما
استحقروا النافع لهم مما يحتاجون اليه بحسب النوع في جانب ما استولى
عليهم شهوته مما يحتاجون اليه بحسب الشخص فاقدموا على مخالفة
الشرع فوجب ان يكون للمطيع ثواب يحمله على الرجاء وللعاصي عقاب
يحمله على الطاعة وترك المعصية ليكون انتظام الشرع اتم من
الانتظام بدونه وهما لا يكونان الا من الاله بما يطلعون عليه
اسرارهم العليم بما يخفونه ضمائرهم وترتيبه افكارهم المقدر على
مجازاتهم المقيوم بما فاتهم الغفور لمن يستحق المغفرة والمنتقم
ممن يستحق الانتقام بجريهما على لسان ذلك الشارع ايعادا
بالعقاب للمسيء ووعدا بالثواب للمطيع فوجب ان تكون معرفة المجازي
والشارع واجبة عليهم وان لا يكلفوا بان يصدقوا بوجوده وهو
غير مشار اليه في مكانه ولا ينقسم ولا خارج العالم ولا داخله ولا شيئا
من هذا الجنس اذ لا يعظم عليهم التشكل والتشوش عليهم الدين ووقعوا
فيما لا يمكن التخلص منه بواضحات البراهين ثم هذه المعرفة تكاد
تزول بتبينها فلا تكون ثابتة دائمة فانبغي وضع سبب حافظ لها
وهو التذكار الجامع للتكرار ولا يشتمل على هيئة الاعيادات
مذكرة للمعبود متكررة في اوقات متتالية كالصلاة وما يجري
مجراها فينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود اله
واحد خالق عليم قدير والى الايمان بشارع صادق مرسل منه اليهم
والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب اخرويين والى القيام
بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله وصفات كماله والى
الانقياد الى الشرع الذي يحتاج اليه الناس في معاملاتهم حتى
تستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام حال النوع الانساني
المنتفع بذلك الشرع في امور ثلاثة الاول رياضة القوى النفسانية

بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب وعن التخيلات والتوهمات
والاحساسات والافاعيل المثيرة لهما اذ هذه الامور مانعة عن
توجه النفس الناطقة الى جناب القدس والثاني ادامة النظر في الامور
العالية المقدسة عن العوارض المادية والغواشي الحسية ليكون
دايم الملاحظة للملكوت مستخليا عن مخالفات ذي العظمة والجبروت
الثالث تذكر انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء
المستلزم لاقامة العدل مع زيادة الاجر الجزيل والثواب العظيم
في الاخرة مع مزيد كثير للعارفين من مستغلي تلك القوانين على من
خصوا به من الثواب ويمتعوا بسماعه من لذة الخطاب والله يتولى
الصالحين اشار الى الرد عليه بقوله بحسب ما علم من قواعد الدين
واتفق عليه اجماع المسلمين وشهدت به واضحات البراهين
فعولة من النبوة وهو الارتفاع او من النبا اما بمعنى الطريق
واما بمعنى الخبر واما بمعنى الخروج فعلى الاول يجوز ان يكون النبي
وهو فعيل بمعنى فاعل لانه مرتفع الرتبة على غيره او بمعنى مفعول
لانه مرفوع الرتبة على غيره لعلو شانه واشتهار مكانته بما اختص
به من سماع الوحي والخطاب وتجليات الملك الوهاب والجمع انبيا
ليس الا كولي واوليا وعلى الثاني يحتمل الوجهين ايضا لانه طريق
الى الله تعالى ووسيلة الى الحق تعالى فهو باعتبار لازمه مهتدى
به او هاد اذ الطريق يهتدي به من سلكه كما انه يهتدي به الى
ما يريد الوصول اليه وثبت نسبة الهمز لكنه ترك لما يأتي نعم وعليه
فالنبوة بلا همز ايضا كالابوة والانبيا على الاصل وعلى الثالث
يحتملهما ايضا اذ هو مخبر للخلق عن الله اما بواسطة او بدونها
كما ان الله اخبره عن نفسه بنفسه او بواسطة الوحي واصله الهمز
فقد قال سيبويه ليس احد من العرب الا ويقول تنبا مسيلمة الكذاب
بالهمز غير انهم قلبوا الهمزة في النبوة واوا وشذوذا ثم ادغموا على حد
القلب والادغام في المروة ففعلوا في لفظ النبي ما فعلوا في الذرية
والخبية الا اهل مكة فانهم يهمزون هذه الاحرف ولا يهمزون
في غيرها ويخالفون العرب في ذلك والجمع على هذا انبيا قال الشاعر

يا خاتم النبا انك مرسل ٭ بالخير كل هدى السبيل هداكا ٭

ويجمع ايضا على انبيا لان الهمزة لما ابدلت ابدالا لازما جمع جمع ما
اصل لامه حرف علة كتقي واتقيا وولي واوليا وعلى الرابع ينبغي
عنه ان يكون بمعنى الفاعل لانه خرج عن ابنا جنسه بارتقائهم
في جميع الكمالات وفاقهم في كل ما في السماوات ومراتب السيادات
يقال نبات نبا من ارضه الى ارض اذا خرجت من ارض الى اخرى وهذا
المعنى اراد الاعرابي بقوله يا نبي الله اي الخارج من مكة الى

المدينة

المدينة واما حمله على هذا بمعنى المفعول وان امكن توجيهه بان الله
اخرجه من مكة الى المدينة فينبغي امتناعه لعدم تبادر هذا المعنى
الى الذهن واما انكاره استعماله بالهمز فقد صرحوا به صدر هذا
المجموع هذا ما يتعلق بالنبوة لغة واما النبوة شرعا فهي ايحاء الله
تعالى لانسان ذكر حكم تكليفي سواء امر بتبليغه ام لا كان له
شرع مجرد ام لا ناسخ لشرع من قبله او بعضه ام لا وكذا
الرسالة الا في اشتراط التبليغ فانه لا بد منه في مفهومها فظهر
الفرق بين المفهومين بالعموم والخصوص المطلق ومنهم من قال
بترادفهما او بتساويهما ومنهم من قال بان بينهما عموما وخصوصا
وجهيا وبه جزم النووي في شرح مسلم فينفرد الرسول في الملك
الله يصطفي من الملائكة رسلا والنبي في انسان اوحي اليه
بشرع ولم يؤمر بتبليغه كيعقوب ويجتمعان في انسان اوحي
اليه بشرع وامر بتبليغه كمحمد صلى الله عليه وسلم ومنهم من قال
بتباينهما فالرسول هو صاحب الكتاب والشريعة والنبي هو الذي
يحكم بما انزل على غيره مع انه يوحى اليه وقد توهم كثير من الناس
ان النبوة مجرد الوحي وهو توهم باطل لحصوله لمن ليس بنبي كمريم
على الصحيح اذ قال تعالى فارسلنا اليها الاية واخرج مسلم بعث
الله ملكا لرجل على مدرجته لما خرج لزيارة اخ له في الله تعالى
وقال له ان الله يعلمك انه يحبك كحبك لاخيك في الله الى غير ذلك
مما لا يحصى كثرة والله اعلم تتمة تردد الفضلا في افضلية
الرسالة على النبوة وعكسه مع قيامهما بشخص واحد ومال العز
ابن عبد السلام الى ان مرتبة رسالته افضل لانها جهة التلقي للتبليغ
وهو الحق وغيره الى ان مرتبة نبوته افضل لقصر نفعها على الحق اذ هي
الايحا بما يتعلق بالبارئ من غير ارتباط لها بالخليقة اما رسالة قايمة
بشخص ونبوة فقط فالرسالة بلا خلاف فالاطلاق في افضلية الرسالة في هذا
الغرض من النبوة تقتضي ون جمع الرسالة للنبوة مع زيادة كما
يعلم مما مكتسبة اي حاصلة بمباشرة اسباب مخصوصة كتصفية
القلب وملازمة تحري استعمال الحلال ماكلا ومشربا وملبسا وغير
ذلك وكملازمة الفكر والذكر في الخلوة والاخلاص في التعبد في
الجلوة واستحضار عظمة الله ودوام الخوف منه كما ذهب اليه ذلك
من الخلل في الدين وتوهين امر النبيين وتجويز نبي مع نبينا عليه
الصلاة والسلام او بعده وذلك يستلزم تكذيب القران فقد
قال تعالى وخاتم النبيين وقال عليه الصلاة والسلام
لا نبي بعدي واجمعت الامة على ابقا هذا الكلام على ظاهره
وهذه احدى المسايل المشهورة التي بسببها كفرنا الفلاسفة

تف

الملعونين من اعدا الدين وفتنة جهلة المسلمين ادام الله تدميرهم الى يوم
الدين تتمة انما نص على امتناع اكتساب النبوة لشهرته بين
القوم والائمة فقد نص بعض المحققين على امتناع اكتساب الولاية
ايضا لكنه لم ينقض بالكفر الا على من جوز اكتساب النبوة وعندي انه
لا يقصر شان من جوز اكتساب الولاية عن النبيه فليتامل هـ
و انتفا اكتساب النبوة هو الحق الذي يجب الايمان به ولو بالغ
الشخص في ارتكاب الطاعات وتجشم احسن العبادات منه رجا ترقي
مراقي المجاهدات حتى رقي في مراتب الوصول ومنازل القبول حسن
خصال الخير وهو حصول الشي لما شانه ان يكون حاصلا له بان
يناسبه ويليق به ان يكون حاصلا له وهو من حيث انه موثر
نما من حيث انه خرج ذلك المناسب من القوة الى الفعل
فيهما بالذات واحد وان اختلفا بالاعتبار اعلى ارفع والعلو في
جهة العلو المعنوي ههنا مفعول رقي و عقبة مضاف اليه
وهو في الاصل الطريق الصاعد في الجبل اريد منه اشق الطاعات
وافضل وجوه الخير والعبادات بل هي للاضراب الانتقالي
دون الابطالي ذلك اي اصطفا الله النبي للنبوة واختاره للرسالة
فضل الله اي اثر جوده وانعامه وكرمه واحسانه اذ الفضل كما مر
اعطا الشي بغير عوض لا عاجل ولا اجل وهذا لا يكون الا له
يوتيه تعالى محضا اختيارا وعبر بالمضارع وان انقطع بوته
صلى الله عليه وسلم لاستحضار تلك الصورة للتعجب منها فهو من
وضع المضارع موضع الماضي لمن يشا من البشر المذكور الكامل العقل
والذكا والفطنة وقوة الراي السالم عن كل ما ينفر كدناة الابا
وعهر الامهات والغلظة والفظاظة والعيوب المنفرة كالبرص
والجذام والامور المخلة بالمروة كالاكل على الطريق والحرف الدنية
كالحجامة وكل ما يخل بحكمة البعثة من ادا الشرايع وقبول الامة
الله اعلم حيث يجعل رسالاته والمراد بالمضارع ههنا الماضي اذ مشيته
تعالى وارادته لاتصاف المحل بالنبوة ثابتة في الازل وان تاخر
الاتصاف بها الى وجود المحل وشرطه فيما لا يزال جل اي عظم
وتنزه الله عن ان يناله شي لم يكن اراد عطيته كيف وهو واهب
المنن اي العطايا جمع منة بمعنى العطية وقد تطلق على المرة
من تعديد النعم والاطلاق من الاشتراك والمعنى انه لا واهب للمنن
الا الله فهو الذي انحصر فيه هذا المفهوم فلا تطلب من غيره والمراد
اما المنن الكاملة كالنبوة بقرينة السياق فلا اشكال في انحصار
واهبها فيه تعالى واما المطلقة فلا اشكال ايضا باعتبار مراعاة
الواهب الحقيقي وجريها على يد بعض عبيده انما هو كسب

الصورة الظاهرة فان قلت هلا جعلت واهب المنن نعتا لله تعالى غير
مقطوع فتستغني عن هذا الاعتذار بالمرة قلت لم يجعله كذلك
طلبا لتكثير الفائدة وتحقيق الخفا بوجه ما تتمة قال السعد
اسعده الله تعالى حكي عن بعض الكرامية ان الولي قد يبلغ
درجة النبي بل اعلى وعن بعض الصوفية ان الولاية من النبوة
لانها تنبي عن القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك والمقربين
منه والنبوة عن الانباء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك
الى الرعايا لتبليغ الاحكام الا ان الولي لا يبلغ درجة النبي لان
النبوة من النبي لا تكون بدون الولاية وعن الاباحية والاتحاد
ان الولي اذا بلغ الغاية في المحبة وصفا القلب وكمال الاخلاص
تسقط عنه الامر والنهي ولم يضره الذنب ولا يدخل النار بارتكاب
الكبيرة والكل فاسد باجماع المسلمين والاول خاصة بان النبي
مع ما له من شرف الولاية معصوم عن المعاصي مامون عن سو
الخاتمة بحكم النصوص القاطعة مشرف بالوحي ومشاهدة
الملك مبعوث لاصلاح حال العالم ونظام امر المعاش والمعاد الى
غير ذلك من الكمالات والثاني بان النبوة تشتمل على البعثة
والتبليغ من الحق الى الخلق ففيها ملاحظة الجانبين وتتضمن
قرب الولاية وشرفها لا محالة فلا تقصر عنه مرتبة ولاية غير
الانبيا لانها لا تكون على غاية الكمال لان غاية ذلك تنيل
مرتبة النبوة نعم قد يقع تردد في ان نبوة النبي افضل
ام ولايته فمن قال بالاول لما في النبوة من معنى الوساطة بين
الجانبين والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة
الملك ومن مال الى الثاني لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص
الذي يكون في النبي غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي وفي كلام
بعض العرفا ان ما قيل من ان الولاية افضل من النبوة لا يصح
مطلقا وليس من الادب اطلاق القول به بل لا بد من التقييد
وهو ان ولاية النبي افضل من نبوته لان نبوة التشريع متعلقة
بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت بل
قائم سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها مختومة
بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذي هو الانبا وان
كانت دائمة من حيث باطنها الذي هو الولاية اعني التصرف
في الخلق بالحق فان الاوليا من امة محمد حملة تصرفه ولا يزال
بهم تتصرف في الخلق بالحق الى قيام الساعة ولهذا كانت
علما منهم المتابعة اذ ليس الولي الا مظهر تصرف النبي واما بطلان
القول بسقوط الامر والنهي بعموم الخطابات ولان اكمل الناس

في المحبة والاخلاص هم الانبيا سيما حبيب الله مع التكاليف في حقهم
اتم واكمل حتى انهم بعد النبوة بادنى زلة يلزمهم ترك الافضل نعم
حكي عن بعض الاوليا انه استعفى الله عن التكاليف وسال
الاعانة عن ظواهر العبادات فاجابه الى ذلك بان سلبه العقل
الذي هو مناط التكاليف ومع ذلك كان من علو المرتبة على مكانة
وانت خبير بان العارف لا يسام من العبادة ولا يتنزل عن الطاعة
ولا يسام المهبوط من اوج الكمال الى حضيض النقصان والنزول
من معارج الملك الى منازل الحيوان بل ربما يحصل له حال الانجذاب
الى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جنابه الحق بحيث يذهل
عن هذا العالم ويخل بالتكاليف من غير اذن بل ثم بذلك لكونه في حكم غير
المكلف كالنائم وذلك لعجزه عن مراعاة الامرين وملاحظة الحالتين
فربما يسال دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الظواهر
وهذه الذهول هو الجنون الذي ربما يزعم على بعض المقبول
والمتشرعين المسمون بالمجانين العقلا وبهذا يظهر فضل الانبيا على
الاوليا فانهم مع استغراقهم الكمل واتجاههم الاشمل لا يخلون
بادنى طاعة ولا يذهلون عن هذا الجانب ساعة لان قوتهم
القدسية تسع الكمالات بحيث لا يشغلها شاغل عن ذلك الجناب ولهذا
ينبغي عليهم ادنى زلة عن منهج اصوب الصواب انتهى وهو في غاية
وافضل الخلق اي اكثر المخلوقين ثوابا واطيبهم عنصرا وارفعهم
مقاما واشرفهم رتبة عند الله واكرمهم عليه واعزهم عليه
واكثرهم ايات واشهرهم معجزات واذكاهم واكثرهم امة واظهرهم
كلامهم ان الافضلية له عليه الصلاة والسلام ثابتة في الدنيا
والاخرة فقول بعضهم التفضيل المراد لهم هنا في الدنيا وذلك
بثلاثة احوال ان تكون اياته ومعجزاته اظهر واشهر وتكون
امته ازكى واكثر او يكون في ذاته افضل واظهر وفضله في ذاته
راجع الى ما خصه الله به من كرامته واختصاصه من كلام او خلة
او روية او ما شا الله من الطافه وتحفه ولا يتبعه واختصاصه
لا يقتصر على ظاهر الاجاحد وان اقتصر عليه الغافي الالف
واللام في الخلق للاستغراق لا للعهد ولا للجنس بقرينة السـ
على الاطلاق المراد به العموم مجازا اي حال كون الخلق محمولا على الاطلاق
اعني العموم الشامل للانس والجن والملك ويجي الحال من المضاف
اليه في مثل هذا جائز لان المضاف بعضه ويصح عمله في الحال
لنصبه في الجملة ثم ذكر خبر المبتدا الذي هو افضل في قوله
نبينا صلى الله عليه وسلم واقعه من هذا الاعراب ان نبينا مبتدا
وافضل الخلق خبره كما هو القاعدة في اجتماع كل مجهول

ومعلوم

ومعلوم من جعل المعلوم مسندا اليه والمجهول مسندا والاضافة فيه
لتشريف المضاف اليه لا للاختصاص لما سيأتي من عموم البعثة صلى الله
عليه وسلم وقد يجعل الضمير للمكلفين فيعم ظنون ما سيأتي وهو محمد
ابن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب
ابن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة
ابن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان
هذا هو النسب الصحيح المجمع عليه واما ما فوق ذلك فمختلف فيه
ولا خلاف ان عدنان من ولد اسماعيل بن ابراهيم خليل الله وانما
الخلاف في عدد من بين عدنان واسماعيل من الاباء فمقل ومكثر
وكذلك من بين ابراهيم وادم عليهما الصلاة والسلام ولا يعلم
ذلك على الحقيقة الا الله تعالى ففي ابن عباس انه صلى الله
عليه وسلم كان اذا انتسب لم يجاوز معد بن عدنان بن ادد ثم يمسك
ويقول كذب النسابون قال الله عز وجل وقرونا بين ذلك كثيرا
قال ابن عباس لو شا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يعلمه الله
بذلك لاعلمه وعن عايشة رضي الله تعالى عنها ما وجدنا احدا يعرف
ما وراء عدنان ولا قحطان الا تخرصا وروي نحوه عن عمر وعكرمة
وغير واحد والذي رجحه بعض النسابين على ضعفه في نسب
عدنان انه ابن أدّ بن اليسع بن الهميسع بن سلامان بن نبت بن
حمل بن قيدار بن الذبيح بن اسماعيل الخليل ابراهيم عليهما الصلاة
والسلام بن تارخ وهو ازر بن ناحور بن شاروخ بن ارغو بن فالغ
ابن عابر بن شالخ بن ارفخشذ بن سام بن نوح بن لمك بن متوشلخ
ابن اخنوخ وهو ادريس النبي عليه الصلاة والسلام ابن يارد بن
مهلاييل بن قينان بن انوش بن شيث وهو هبة الله بن ادم
عليهما افضل الصلاة والسلام واما امه عليه الصلاة والسلام
فهي امنة بنت وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب
ابن لوي بن غالب بن فهر وامها برة بنت عبد العزى بن عثمان
ابن عبد الدار بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب
ابن فهر وبرة بنت ام حبيبة بنت اسد بن عبد العزى بن قصي
ابن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر وام حبيبة
بنت برة بنت عوف بن عبيد بن عوج بن عدي بن كعب بن لوي
ابن غالب بن فهر كما في سيرة ابن هشام وفيه بسط التعريف
بما لا يستغنى عنه ضبطا واعتمادا في تعليق الفرائد فليراجعه
من اراده ثم افضليته صلى الله عليه وسلم على جميع المخلوقات
مما اجمع عليه المسلمون واقام عليه قواطع الادلة المحققون
قال البدر الزركشي وهو مستثنى من الخلاف في التفضيل بين

للملك والبشر انتهى ومما يدل لافضليته عليه الصلاة والسلام
على جميع المخلوقات ايضا ان امته افضل الامم لقوله تعالى كنتم خير
امة اخرجت للناس الاية وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
الى عدولا ولا شك ان خيرية الامم بحسب كمالهم في الدين وذلك
تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه فتفضيل الامة من حيث انها امة
تفضيل للرسول الذي هم امته ولانه مبعوث كما سياتي الى الثقلين
وانه خاتم الانبيا والرسل وان معجزته الظاهرة انما هي في
باقية على وجه الزمان وان شريعته ناسخة لجميع الاديان وان
نبيها دته فاية في النهاية على كافة البشر الى غير ذلك من
خصايصه الخارجة عن الحصر وقوله تعالى ورفع بعضهم
فوق بعض درجات اشارة الى ذلك قال بعضهم ومما يدل
على ذلك ايضا قوله تعالى بعد ذكر جماعة من الانبيا اوليك
الذين هدى الله فبهداهم اقتده فهو مامور بالاقتدا بجميعهم
وان يفعل كل ما فعلوه ولا بد انه امتثل والواحد اذا فعل
ما فعل الجماعة كان افضل منهم انتهى وفيه نظر ظاهر والاحاديث
الصحاح في هذا المعنى كثيرة فقد قال عليه الصلاة والسلام
انا اكرم الاولين والاخرين على الله ولا فخر قال السعد
والاستدلال بقوله عليه الصلاة والسلام انا سيد ولد ادم
ولا فخر ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من ادم بل من اولاده
انتهى ورده بعضهم بانه يدل بالاستلزام لانه افضل من اولاده
وفيهم من هو افضل من ادم كابراهيم والافضل من شخص افضل
من ذلك الشخص بالضرورة وبعضهم بان بني كذا وملكة في
لسان العرب كما يعبر عن ذلك النوع فبنو ولد ادم وبنوا ادم
كناية عن النوع البشري الشامل لادم ولاولاده ويويده
ما ورد في الصحيح ايضا انا سيد الناس يوم القيمة على ان في
اخر الحديث المتنازع فيه عند الترمذي وبيدي لوا الحمد
ولا فخر وما من نبي يومئذ ادم فمن سواه الا تحت لوائي وهو صريح
في افضليته على ادم فان قلت ففي الصحيح ان رجلا قال له
يا خير البرية فقال عليه الصلاة والسلام ذلك ابراهيم قلت
قال العلما انما قاله صلى الله عليه وسلم هذا تواضعا واحتراما
لابراهيم عليه الصلاة والسلام لخلته وابوته والا فنبينا
صلى الله عليه وسلم افضل كما قال صلى الله عليه وسلم انا سيد
ولد ادم ولم يقصد به الافتخار ولا التطاول على من تقدمه
بل قاله بيانا لما امر ببيانه وتبليغه ولهذا قال صلى الله
عليه وسلم ولا فخر لينفي ما قد يتطرق الى بعض الافهام السخيفة

واجيب

واجيب ايضا بانه قاله قبل ان يعلمه الله بانه سيد ولد ادم وقيل
مراده عليه الصلاة والسلام ان ابراهيم خير البرية الموجودين
في عصره هو واطلق العبارة الموهمة للعموم لانه ابلغ في التواضع
وبه جزم صاحب التحرير وتبعه عليه النووي واعترض الجوابان
الاولان بلزوم اما الكذب واما النسخ وكلاهما في الخبر محال
واجاب القاضي باختيار النسخ وانه يدخل الخبر ان تضمن عبادة
لان الفضايل يمنحها الله تعالى لمن يشا فاخبر بتفضيل ابراهيم
فوجب على من بلغه ذلك اعتقاده الى ان علم افضلية نفسه
عليه فاخبر به فوجب الرجوع اليه ونسخ الاول او بالجملة فهو
تخصيص لقول الاصوليين ان النسخ لا يدخل الاخبار فان
قلت ما حكم اعتقاد افضليته عليه الصلاة والسلام على كل
المخلوقات قلت صرايح كلامهم وظواهره كقول النووي ولا بد
من اعتقاد التفضيل تفيد وجوبه وانظر ما حكم من لم
يعتقد كذلك فاني لا استحضره الان ولا يبعد تفسيقه
وتبديعه ان اصر عليه بعد العلم واما خرق الاجماع ففيه
ما ياتي فان قلت فما الجواب عما صح عنه عليه الصلاة والسلام
لا تخيروني على موسى وقوله لا تفضلوا بين الانبيا وقوله ما ينبغي
لعبد ان يقول اني خير من يونس بن متى قلت الجواب عن كل ذلك
من وجوه الاول انه صلى الله عليه وسلم قاله قبل ان يعلمه الله
انه سيد الاولين والاخرين فلما اعلمه الله بذلك اخبر به
الثاني انه صلى الله عليه وسلم قاله تادبا وتواضعا الثالث
ان النهي انما هو عن تفضيل يودي الى تنقيص المفضول الرابع
انه انما نهى عن تفضيل يودي الى الخصومة والفتنة كما هو
المشهور في سبب ورود احاديث النهي الخامس ان النهي مختص
بالتفضيل في نفس النبوة فلا تفاضل فيها وانما التفضيل هو
بالخصايص قلت على ان المختار عند المحققين من اصحابنا عدم
دخول المتكلم في خطابه قال بعضهم وهو الاصح وعليه فلا
اشكال وبالله التوفيق والى هذه الحكم اشار بقوله اذ اعرفت
هذا الحكم المجمع عليه **فما** جزم به صاحب الصحيفة **وسل** ايها
المخاطب الطالب للحق الراغب في الانصاف **عن الشقاق** تنبيه
ان المجامع في قول الشيء كان من الخالفين في شيء غير شيء الاخر
او في شيء بخلافه غير المجمعين او قصد اعتناءهم بذلك ووقوعهم
في المشقة وخرق الاجماع لا يجوز لانه ام عليه بمجرد التمسك
بظواهر يجب ردها بالتاويل اليه فانها فضيحة والجملة
ليست حشوا **والانبيا** صلوات الله وسلامه عليهم
اجمعين يجب ان يعتقد ان مرتبتهم في الفضل بعد مرتبته



صلى الله عليه وسلم وانهم يلونه من الولي وهو القرب مطلقا والمراد
هنا التاخر اي يتبعونه في الفضل والمزية في الجملة فلا يرد ان
الذين يلونه فيه منهم ائمتهم اولوا العزم غيره من الرسل ثم يليهم
بقية الرسل ثم يليهم الانبيا غير الرسل لما سياتي وتقدم عدد
كل وما يتعلق به عند ارسال الرسل فراجعه ثم اختلف العلما فيمن
يليه من اولي العزم فقيل نوح لطول عبادته وجهاده وقيل ابراهيم
لزيادة توكله واطمينانه وقيل موسى لكونه كليم الله وقيل
عيسى لكونه روح الله وضعفه هذا وقال ابن حجر وردان ابراهيم
خير البرية خص منه محمد بالاجماع فيكون افضل من موسى وعيسى
ونوح عليهم الصلاة والسلام فالثلاثة بعد ابراهيم افضل
من ساير الانبيا قال ولم اقف على نقل ايهم افضل والذي يتقدح
في النفس تفضيل موسى ثم عيسى ثم نوح قال ولم اقف على نقل
ايهم افضل شيخ شيوخنا وتفضيله التفضيل على الكل بانه كلمته
القاها الى مريم وروح منه طاهر مقدس لم يخلق من نطفة وقد
ولدته سيدة نسا العالمين المطهرة من الادناس وتربى في
حجر الانبيا والاوليا وتكلم في المهد بعبودية نفسه وربوبية
الله تعالى لم يخل زمانا من التوحيد والشرايع ولم يلتفت الى
زخارف الدنيا ولم يتمتع بلذاتها ولم يدخر قوت يوم وتكلم في
مهده كما نص عليه العلقمي لعل تقديم موسى على من بعده لتفضيله
بكلام الله ثم عيسى لانه كلمة الله ولم يتسبب في هلاك نفس اذ
نبيهما داسترقا فيها ولا في اخذ مال ولا ولد ولا ايذا لاحد
ومعجزاته من احيا الموتى وابرا الاكمه والابرص اجل المعجزات
واشهرها ثم هو في السما ومن تدرع الاحيا ونبوته مما اتفق
عليها ذوا الامرا واعترف بها خاتم الانبيا والجواب ان البعض
من ذلك حجة لنا وشاهد بفضل نبينا كالولادة بين المشركين
والتربي في حجور الجاهلين مع المواظبة على الطاعة والتوحيد
لرب العالمين وقهرا عدا الدين وكالقيام بمصالح نظام العالم
مع الاستغراق في التوحيد الى جناب القدس واما معجزاته فانما
اشتهرت تلك الشهرة باخبار من نبينا وكتابه ومع ذلك
فاين هي من معجزات محمد الامين فقد ابرا صلى الله عليه وسلم
بمسه ودعابه كثيرا من ذوي العاهات واحيى الموتى حتى
سمع اهلهم كلامهم ورد عين قتادة بعد المفارقة فكانت
احسن عينيه ورد ذراع معاذ بن عمرو بن الجموح يوم بدر فكان
احسن يديه ثم المكون له صلى الله عليه وسلم ميتا في الارض
انفع للاكثر من الكون حيا في السما حيث صارت الروضة المقدسة
مهبطا للبركات ومصعدا للدعوات وموطنا للاجتماعات على

الطاعات

الطاعات الى غير ذلك من انواع الخيرات ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام
مما نطق به العجما وشهد رب الارض والسما واتفق عليها من سبقه
من الانبيا ومعجزاته مما لا يضبطه العدد والاحصا فقد اشرقت
الارض بنورها اشراق الشمس في كبد السما فصار صياح الخصما
نباح الكلاب في الليلة القمرا قلت ولو ذهب ذاهب الى الوقف
عن تعيين الفاضل والمفضول منهم بعد نبينا عليهم الصلاة والسلام
لم يبعد من الصواب وربما يوخذ مما نقلته عن ابن عباد تنبيهات
الاول قال سعد الدين في شرح المقاصد لا خفا في ثبوت النبوة بطريق
العلم الضروري كعلم الصديقين رضي الله تعالى عنه بنبوة محمد صلى
الله عليه وسلم ويخبر من ثبتت عصمته عن الكذب كنصوص التوراة
والانجيل في نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم قلت كما اشار اليه
القايل بقوله

ما مضت فترة من الرسل الا ... بشرت قومها بك الانبياء

قال وكاخبار موسى عليه الصلاة والسلام بنبوة هارون وكالب
ويوشع عليهم الصلاة والسلام والامام يقول امام الحرمين انه لا يمكن نصب
دليل على النبوة سوى المعجزة لان ما يقدر دليلا ان لم يكن خارقا
للعادة او كان خارقا لم يكن مقرونا بالدعوى لم يصلح دليلا
لاتفاق على جواز دعوى وقوع الخوارق من الله تعالى ابتدا المجهول
على ما يصلح دليلا للنبوة على الاطلاق وحجة على المنكرين بالنسبة
الى كل نبي حتى الذي لا نبي قبله ولا كتاب واما ما سياتي من الاستدلال
على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بما شاع من اخلاقه واحواله فعايد
الى المعجزة على ما نبين ان شا الله تعالى الثاني ليس التكلم في المهد
من خواص عيسى بن مريم عليه الصلاة والسلام فقد تكلم ايضا محمد
صلى الله عليه وسلم وابراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام ويحيى
ابن زكريا عليهما الصلاة والسلام وشاهد يوسف وصاحب جريج
وابن ماشطة بنت فرعون وابن ذات الاخدود ومبارك اليمامة
في زمنه صلى الله عليه وسلم وابن امراة مر عليها بامراة يقال
لها زنت فهولا عشرة تكلموا في مهادهم وزاد بعضهم مريم ابنة
عمران وتبعه عليه الجلال السيوطي ونقل البرهان الحلبي ان اول
كلمة تكلم بها نبينا محمد صلى الله عليه وسلم عند مرضعته حليمة
الله اكبر فان قلت ما الجواب عن حديث الصحيحين لم يتكلم
في المهد الا ثلاثة فذكر عيسى وصاحب جريج وابن المراة التي مر
عليها بالمراة التي يقال لها زنيت ولم تزن قلت قال البدر
الزركشي مراده من بني اسرايل وقال غيره لعله قال قبل ان يعلم
الزيادة انتهى وقد نظم الجلال السيوطي المتكلمين في المهد فقال

يوم القيامة لتشربه من ما الحياة واختلف في اسم ابيه فقيل ملكان بفتح الميم
وسكون اللام وبالكاف وقيل فرعون صاحب موسي وقيل مالك اخو
الياس وقيل بعض منامن بابراهيم وقيل ادم وقيل عيص وقيل فارس
انتهي قال ســـلــــ اخبرني ليس من الانبيا ذو القرنين وهو عبد
الله بن الضحاك بن معد وقيل مصعب بن عبد الله بن قنان بن
منصور وقيل اسكندر وهو مومن لا نبي واما الاسكندر اليوناني
فهو مشرك وانما سمي ذا القرنين لانه لما دعي قومه الي الايمان ضربوه
علي قرنه الايمن فمات ثم بعث ثم دعاهم فضربوه علي قرنه الايسر
فمات ثم بعث او لانه بلغ نظره الارض المشرق والمغرب او لانه
ملك فارس والروم او كان ذا قرنين من شعر والعرب تسمي الخصلة
من الشعر قرنا او لانه كان لتاجه قرنان او لانه اعطي علمي الظاهر
والباطن او لغير ذلك قاله شيخ الاسلام الانصاري في شرح البخاري
وقال ابن حجر في قوله في الحديث ان عبدا من عبادنا بمجمع البحرين هو
اعلم منك خطابا لموسي هذا ظاهر في ان الخضر نبي مرسل اذ لو لم يكن
كذلك لزم تفضيل الادني علي الاعلي وهو باطل من القول ولهـــذا
اورد الزمخشري سوالا وهو دلت حاجة موسي الي التعلم من غيره
انه موسي بن ميشي كما قيل اذ النبي يجب ان يكون اعلم اهل زمانه واجاب
عنه بانه لا نقص بالنبي في اخذ العلم من نبي مثله قلت وفي الجواب
نظر لانه يستلزم نفي ما اوجب والحق ان المراد بهذا الاطلاق تقييد
الاعلمية بامر مخصوص لقوله بعد ذلك اني علي علم من الله علمنيه
لا تعلمه انت وانت علي علم علمكه الله لا اعلمه والمراد بكون النبي
اعلم اهل زمانه اي ممن ارسل اليه ولم يكن موسي مرسلا الي الخضر فلا
نقص فيه اذ كان الخضر اعلم منه ان قلنا انه نبي مرسل او اعلم في امر
مخصوص ان قلنا انه نبي او ولي وينحل بهذا التقرير اشكالات
كثيرة ومن اوضح ما يستدل به علي نبوة الخضر قوله وما فعلته عن
امري وينبغي اعتقاد كونه نبيا لئلا يتذرع بذلك اهل الباطل
في دعواهم ان الولي افضل من النبي حاشا وكلا انتهي وهو نفيس واعلم
ان جمهور المسلمين علي ان الملايكة اجسام لطيفة تظهر في صور
مختلفة وتقوي علي افعال شاقة هم عباد مكرمون يواظبون علي
الطاعة والعبادة لا يوصفون بالذكورة والانوثة واستقر الخلاف
بين المسلمين في عصمتهم وفضلهم علي الانبيا والمعول عليه ما ذكره
الناظم بقوله **وبعدهم** اي الانبيا في الفضل يعني ان الافضل بعد
الانبيا **ملايكة الله ذوي الفضل** كما جا اطلاقه عليه تعالي في قوله

انتهى

والله

والله العظيم فلا ابطال والمراد انهم من حيث الجملة يلون الانبيا في الفضل
فهم افضل من كل البشر غير الانبيا ولو كانوا اوليا كما سياتي فلا ينافي
ان الذي يليهم فيه منهم اتمادهم من روسايهم كجبريل لما سياتي كما ذهب
اليه جمهور اصحابنا والشيعة خلافا للمعتزلة والقاضي وابي عبد الله
الحليمي منا في زعمهم ان الملايكة افضل من الانبيا احتج اصحابنا بوجوه
نقلية وعقلية فمن الاول ان الله تعالي امر الملايكة بالسجود لادم
بقوله تعالي واذ قلنا للملايكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس
ابي واستكبر وكان من الكافرين ولا شك ان السجود المامور به سجود
تكرمة لا سجود عبادة اذ لا تكون عبادة الا لله تعالي فلو لم يكن
ادم افضل من الملايكة لما امرهم بالسجود له لان الله تعالي حكيم
والحكيم لا يامر الافضل بخدمة المفضول واما ابليس واستكباره وتعليله
ذلك بانه خير من ادم لكونه من نار وادم من طين يدل علي ان السجود
المامور به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ولا سجود
الاعلي للادني اعطا ماله ورفعة لمنزلته وهضما لنفوس الساجدين
ومنها ايضا ان ادم اعلم من الملايكة ومعلم لهم لانه انباهم بالاسما كلها
وما علمه الله تعالي من الخصايص والملايكة كانوا لا يعلمون ذلك
لقوله تعالي وعلم ادم الاسما كلها ثم عرضهم علي الملايكة فقال
انبيوني باسما هولا ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا
ما علمتنا انك انت العليم الحكيم فيجب ان يكون افضل منهم بقوله
تعالي قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون والمعلم افضل
من المتعلمين وسوق الاية يدل علي ان الغرض اظهار ما خفي عليهم
من افضلية ادم ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولهذا قال تعالي
الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال
ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسما لما شاهدوا من
اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار
المتواليه ومنها ايضا قوله تعالي ان الله اصطفي ادم ونوحا وال
ابراهيم وال عمران علي العالمين وقد خص من ال ابراهيم وال عمران
غير الانبيا بدليل الاجماع فيكون ادم ونوح وجميع الانبيا مصطفين
علي العالمين الذين منهم الملايكة اذ لا تخصص للملايكة من العالمين ولا
جهة لتخصيص بالكثير من المخلوقات ومنها قوله تعالي ولقد كرمنا
بني ادم لان التكريم لا يوجب التفضيل سيما مع قوله تعالي والتكريم
المطلق لاحد الاجناس يشعر بفضله علي غيره وهو ضعيف لان التكريم
لا يوجب التفضيل سيما مع قوله تعالي وفضلناهم علي كثير ممن خلقنا

تفضيلا فانه يشعر بعدم التفضيل علي القليل وليس بعض الملايكة بالاجماع
كيف وقد وصف الملايكة ايضا بانهم عباد مكرمون ومن الثانية ان للبشر
شواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب والوسوسة
والصوارف الداخلة والخارجة وساير الحاجات الشاغلة والموانع
الحايلة ولاشك ان المواظبة علي العبادات وتحصيل انواع الكمالات
بالقهر والغلبة علي ما يضاد القوة العاقلة يكون اشق فتكون افضل
لقوله عليه الصلاة والسلام افضل الاعمال احزها اي اشقها
ولان طاعة البشر وتكاليفهم مستنبطة بالاجتهاد وطاعة الملايكة
ذاتية جبلية ليس لها موانع وصوارف منصوص عليها ولا مستنبطة
بالاجتهاد ولاشك ان المستنبط بالاجتهاد اشق من الجبلي لعدم شعور
الطبيعة به لاقتضايها اياه بثقله علي النفس فيكون افضل لما مر
وكل ما كانت الطاعات اشق كانت افضل وابلغ في استحقاق الثواب
ولا معني للافضلية سوي زيادة استحقاق الثواب والكرامة لانقول
لانسلم انتفا الشهوة والغضب وساير الشواغل في حق الملايكة
ولو سلم انتفا الشهوة والغضب وساير الشواغل في حقهم فالعبادة
مع كثرة المتاعب والشواغل انما تكون اشق وافضل من الاخري اذا
استويا في المدة او في الصفات وعبادة الملايكة اكثر وادوم
فانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص الذي به القوام
والنظام واليقين الذي هو الاساس والتقوي التي هي الثمرة فيهم
اقوي لا فوقه لانطباعهم العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسلة
لانا نقول انتفا الشواغل في حقهم مما لم ينازع فيه احد ووجود
المشقة والالم في العبادة عند عدم المنافي والمضاد مما لم يعقل قلت
او كثرته وكونها في الصعوبة في حق الانبيا اضعف واولي مما لم يسمع
ولا يعقل ومنها ما تمسك به بعض الاصحاب وهو ان الملايكة
عقلا بلا شهوة وللبهايم شهوة بلا عقل وللانسان كليهما واذا ترجح
شهوته علي عقله يكون ادني من البهايم لقوله تعالي اولئك كالانعام
بل هم اضل فاذا ترجح عقله علي شهوته يجب ان يكون اعلي من
الملايكة وفيه انه ليس رايه اعلي ما سبق بل هو غاية له فان تمام
تقريره ان الكمال فراق النقصان مع التمكن من الكمال وكل من فعل كذا
فهو افضل وارذل ممن اثره به دونه لان ايثار الشي مع وجود المضاد
والمنافي ادرج وابلغ من ايثاره به دونه فيلزم ان يكون من اثر الكمال
مع التمكن من النقصان افضل واكمل من اثره به دونه تتمة
تتضح الدلالة بان آدم باعتبار انه لا قابل بالتفريق بينه وبين

غيره

غيره من الانبيا والله اعلم واحتج المخالفون ايضا بوجوه نقلية وعقلية
اما النقليات فمنها قوله تعالي ولله يسجد ما في السموات وما في الارض
من دابة والملايكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون
ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود وفيه
اشارة الي ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعاظم حاصلة
لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات
ومنها قوله تعالي ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده
وبالتواضع والمواظبة علي الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالي بل
عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون يعلم ما بين
ايديهم وما خلفهم ولا يشفعون الا لمن ارتضي وهم من خشيته مشفقون
وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه امور اساس
كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل علي فضيلتهم لا افضليتهم
ولو سلم فانما يدل علي افضليتهم علي البشر الذين يستكبرون عن عبادته
وينفكون عن خوفه وخشيته وتختلط افرادهم بالبعد عن طاعته
لا علي من ليس كذلك سيما الانبيا الذين هم المطهرون والرسل المكرمون
ومنها قوله تعالي قل لا اقول لكم عندي خزاين الله ولا اعلم الغيب ولا
اقول اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل
والجواب انه انما قال ذلك حين استعجلته قريش العذاب الذي اوعدهم
الله به علي لسانه عليه الصلاة والسلام بقوله تعالي والذين
كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمعني اني لست
بملك حتي تكون لي القوة والقدرة علي انزال العذاب باذن الله كما كان
لجبريل عليه الصلاة والسلام والتفاوت في القوة باذن الله لا يستلزم
التفاوت في الفضل والشرف بالمعني الاتي بيانه علي انها انما يتبادر
منها ان الملك يتلقي الوحي من الله بلا واسطة ممنوع والنبي يتلقاها
بواسطته بدليل قوله تعالي ان اتبع الا ما يوحي الي وهذا لا يدل
علي ان الملك افضل بل ربما يدل علي ان النبي افضل ومنها قوله تعالي
حكاية عن مقالة ابليس لادم وحوي ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة
الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملايكة
بالمرتبة العليا وفي الاكل من الشجرة ارتقا اليها والجواب ان ذلك تمويه
من الشيطان وتخييل ان ما يشاهده في الملك من حسن الصورة
وعظم الخلق وكمال القدرة يحصل باكل الشجرة ولو سلم فغايتهما انهما
انما تدل علي افضلية الملك علي ادم وقت مخاطبة ابليس له

وسكالته اياه وذلك قبل نبوته بناء على انه انما نبي بعد هبوطه من الجنة
الى الارض على ما يرشد اليه قوله تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى
وذلك لا يدل على افضليته عليه بعدها كما هو المتنازع فيه والله
اعلم ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبريل عليه
الصلاة والسلام دلت هذه الاية على ان جبريل معلم للنبي عليه
الصلاة والسلام ومعلم له ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والرسول
افضل من المرسل اليه كما ان النبي افضل من الامة المتعلمين منه والمرسل
هو اليهم والجواب ان التعليم انما هو من الله تعالى والذي من جبريل
انما هو تبليغ ذلك التعليم ولو سلم فالمعلم انما يكون افضل من المتعلم
فيما يعلمه وقت جهله به لا في غيره ولا فيما يعلمه دائما بل قبل تعلمه
والقياس على النبي بالنسبة الى امته ليس بصواب لظهور الفرق
فان السلطان اذا ارسل شخصا الى جمع كثير ليكون حاكما عليهم يكون
ذلك الشخص افضل من ذلك الجمع اما اذا ارسل واحدا الى ذلك الشخص
الحاكم ليبلغ رسالته فلا يلزم ان يكون ذلك الواحد افضل من ذلك
الشخص الحاكم كما لا يخفى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان
يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عن العبودية
ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير
ولا السلطان ولو قلت السلطان ولا الوزير خرجت عن صنعة
البيان بشهادة البصر باساليب الكلام فان القياس في مثل هذا
الترقي من الادنى الى الاعلى وعليه جاء قوله تعالى ولن ترضى عنك
اليهود ولا النصارى الى انهم اقرب مودة لاهل الاسلام ولهذا
خص الملائكة في الاية بالمقربين منهم لكونهم افضل واذا ثبت
تفضيل الملائكة على عيسى ثبت تفضيلهم على غيره اذ لا قائل بالفرق
البتة والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم
في المسيح عيسى بن مريم وادعائهم فيه مع النبوة بل الالوهية والترفع
عن العبودية لكونه روح الله حيث شاهدوه ولد بلا اب وانه
يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى باذن الله والمعنى لا يترفع
عيسى عن العبودية لله تعالى ولا من هو فوقه في هذا المعنى
وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون باذن الله تعالى
على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحيا الموتى باذن
الله فالترقي والعلو انما هو في التجرد عن الاب والام واظهار الاثار
القوية لا في مطلق الشرف والكمال بل ولا فيه بمعنى كثرة الاجر والثواب
فان قلت وصف الملائكة في الاية بالمقربين ربما يلوح الى ان الافضلية

في الشرف والكمال لا بمعنى التجرد والقوة على تلك الافعال قلت لو صفهم
بالمقربين لكونهم اقدر نوعهم على ايقاع تلك الافعال في العالم والتصرف في
احوال بني ادم فقد جاء ان نسخة الارزاق تسلم الى ميكائيل ونسخة الحروب
والزلازل والصواعق والخسف الى جبريل ونسخة المصائب الى ملك الموت
ونسخة الاعمال الى اسماعيل صاحب سماء الدنيا وهو ملك عظيم تحته
سبعون الف ملك كل واحد منهم تحته مائة الف ملك والله اعلم ومنها
انه قد اطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل
ولا يعقل له جهة سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون ذلك
التقديم لجهة تقدمهم في الوجود او في نوع الايمان والاهتمام به لانهم
باعتبار الوجود اخفى فالايمان بهم اقوى وجاء التحريض عليه احرى
فالتقديم لهم اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانيات مجردة
في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبراة عن ظلمة المادة وعن
الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة
بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص
والخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج ومن احتمال الغلط قوية
على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة
على اسرار الغيب ماضيها واتيها سابقة الى انواع الخير ولا كذلك حال
البشر واجيب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون
الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات اكثر لطول زمانهم ودوام
لعدم تخلل الشواغل وافوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي
وعلومهم اكمل واكثر لكونهم نورانيين روحانيين يشاهدون
اللوح المحفوظ المنتقش بصور الكائنات والاسرار المغيبات والجواب
ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء وعلومهم افضل وانهم اكثر ثوابا لجهات
اخر كقهر المضاد والمنافي وتحمل المتاعب والمتاعب والمشاق ونحو
ذلك على ما مر وههنا مباحث لا بد من الوقوف عليها تتميما للفائدة
الاول ما مر من تفضيل الانبياء على الملائكة هو مذهب جمهور اهل
السنة وخالف في ذلك جماعة منهم القاضي والحليمي والاستاذ والحاكم
والرازي وابو شامة فقالوا ان الملائكة افضل منهم وذهب جماعة
الى الوقف عن القول بتفضيل احد الفريقين على الاخر وجماعة الى
السكوت عن القول بذلك مع اعتقاد ما ادى اليه الدليل وسياتي
القول الخامس المفصل في كلام الناظم الثاني قال الامام فخر الدين
الخلاف انما هو في الافضل بمعنى الاكثر ثوابا على الطاعات قال القاضي
وكل من فضل انما يفضل باعتبار كثرة الثواب والعمل وانه اتقى

من الفريق الاخر ورد بعض المتاخرين عليه وعينه في الاول بسجود الملايكة
لادم قبل علمه شيا وقبل تقواه البتة وفي كلام شرح المقاصد التصريح
بانه في اكثرية الثواب وساير الكمالات لكن في كلام ابن المنير ما قد
يا باه فانه قال مذهب اهل السنة ان الرسل افضل من الملايكة
باعتبار الرسالة لا باعتبار عموم الاوصاف البشرية ولو كانت
البشرية بمجردها افضل من الملايكة لكان كل بشر افضل من الملايكة
معاذ الله قلت والحق انه لا يا باه كما يدرك بالتامل نعم
قال عز الدين بن عبد السلام ان تفاضل بينهما تفاضل من جهة
تفاوت الاجساد التي هي مساكن الارواح فلا شك ان اجساد
الملايكة افضل فان اجسادهم من نور واجساد البشر من لحم ودم
وان تفاضل بين ارواح البشر وارواح الملايكة مع قطع النظر عن
الاجساد فارواح الانبيا افضل كما يعلم مما ياتي ان شا الله تعالى وهو
لا يخلو عن نظر الثالث ظواهر كلامهم وتقتضي اطلاعهم ان الخلاف جار في
التفضيل بين الانبيا ومطلق الملايكة والذي ذهب اليه القاضي وجماعة
منهم الامام فخر الدين في الاربعين تخصيصه بالعلوية منهم وعبارة
البلقيني في منهج الاصلين ان القاضي الباقلاني والحليمي انما فضلا الملايكة
العلوية لا مطلقهم وقضية الاتفاق على تفضيل الانبيا على الملايكة
السفلية وفي كلامهم التصريح بان العلوية هم سكان السموات والسفلية
هم سكان الارض الرابع ذكر البلقيني في منهج الاصلين ان محل الخلاف في غير
نبينا وحبيبنا وشفيعنا وملاذنا وغوثنا محمد صلى الله عليه وسلم
فانه بالاجماع افضل خلق الله اجمعين وتقدم احبة رب العالمين الخامس
لا شك ان المفاضلة بين الفريقين من المسايل العلمية التي تطلب
فيها القطع واليقين الا انا لما لم يمكنا ما تقيم ذلك اكتفينا فيها
بما يحصل لنا الظن وهذا مراد التسعد بما وقع في شرح عقايد
النسفي من قوله ولا يخفى ان هذه المسيلة ظنية يكتفى فيها
بالادلة الظنية غايته انه تسامح ولما ذكر البيهقي المسيلة وبسط
ادلتها قال والامر فيها سهل اذ ليس لها من الفايدة الا معرفة
الشي على ما هو به قال الزركشي واستفدنا منه انه لا يجب ذلك
في العقيدة بخلاف ما يقتضيه كلام ابن السبكي فان الظاهر من
كلام القوم حتى كاد يصرح به مقتضى كلام ابن السبكي والله اعلم
فان قلت كلام الكمال الشريفي يميل الى كلام الزركشي قلت
ممنوع ولفظه مبطلا لكلام التسعد السابق بدليل ان الاختلاف
فيها لا يترتب عليه الكفر ونفي ترتب الكفر لا ينفي ترتب الحرمة والدعي

انما هو

انما هو مطلق وجوب اعتقاد الافضلية وربما يلوح الى هذا قول ابن الفاكهاني
ان المسيلة ليست آكيدة في الاعتقاد بل الامر فيها سهل فليتامل
السادس قال القاضي الملايكة جمع ملاك على الاصل كالشمايل جمع شمال
واصله مالك قدمت اللام واخرت الهمزة فوزنه مفعل من الالوكة
وهي الرسالة ثم تركت همزته لكثرة الاستعمال فقيل ملك فلما جمعوه
ردوه الى اصله فقالوا ملايكة فزيدت للمبالغة او لتانيث
الجمع وانما كان مقلوب مالك من الالوكة وهي الرسالة لانهم وسايط
بين الله وبين الناس فهم رسل الله او كالرسل اليهم السابع اختلف العقلا
في حقيقة الملايكة بعد اتفاقهم على انها ذوات موجودة قايمة بانفسها
فذهب اكثر المسلمين الى انها اجسام نورانية لطيفة قادرة على التشكل
باشكال شريفة مختلفة اخ مستند ليس بان الرسل كانوا يرونهم كذلك
وذهبت طايفة من النصارى الى انهم النفوس الفاضلة البشرية
المفارقة للابدان وزعم الحكما ان الملايكة جواهر مجردة مخالفة
للنفوس الناطقة في الحقيقة منهم من شانه الاستغراق في معرفة
الحق والتنزه عن الاشتغال بغيره كما وصفهم في محكم تنزيله بقوله
يسبحون الليل والنهار لا يفترون وهم العليون والمقربون
ومنهم من شانه تدبير الامر من السما الى الارض على ما سبق به
القضا وجرى به القلم الالهي لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يومرون
وهم المدبرات امرا وهو لا منهم سماوية ومنهم ارضية وسياتي له
تتمة الثامن لا خلاف ان جبريل وميكائيل واسرافيل وملك الموت
روس الملايكة واشرافهم وافضل الاربعة جبريل واسرافيل وفي
التفضيل بينهما توقف سببه اختلاف الاثار في ذلك وفي معجم
الطبراني الكبير حديث افضل الملايكة لكنه سند ضعيف وله
معارض فالاولى الوقف عن ذلك وسياتي قريبا ما يشكل التاسع اخرج
ابو الشيخ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما مرفوعا ما بين منكبي جبريل
مسيرة خمسمائة عام للطاير المسرع الطيران وقد جا ان نبينا
صلى الله عليه وسلم ساله ان يريه نفسه في الصورة التي جعله الله
عليها فاراه نفسه كذلك مرتين مرة في الارض ومرة في السما فاما
التي في الارض ففي الافق الاعلى وكان النبي صلى الله عليه وسلم بحرا فطلع
له جبريل من المشرق فسد الارض الى المغرب فخر النبي صلى الله عليه
وسلم مغشيا عليه فنزل اليه في صورة الادميين فضمه الى نفسه
وجعل يمسح الغبار عن وجهه فلما افاق النبي صلى الله عليه وسلم
قال يا جبريل ما ظننت ان الله تعالى خلق احدا على مثل هذه

الصورة فقال يا محمد انما نشرت جناحين من اجنحتي وان لي ستماية جناح
كل جناح ما بين المشرق والمغرب فقال ان هذا لعظيم فقال وما انا في جنب
ما خلق الله تعالى الا يسيرا ولقد خلق الله تعالى اسرافيل له ستماية
جناح كل جناح قدر جميع اجنحتي وانه ليتضال اي ينضم ويتقبض ويتصاغر
من مخافة الله تعالى حتى يكون قدر الوصع بفتح الواو والصاد وبالعين
المهملة يعني العصفور الصغير واما التي في السما فعند سدرة المنتهى
ليلة الاسرا وعليه حمل محققوا المفسرين قوله تعالى ولقد راه نزلة
اخرى عند سدرة المنتهى قال بعض شيوخ شيوخنا ولم ير جبريل عليه
الصلاة والسلام احد من الانبيا على تلك الصورة الا نبينا صلى الله
عليه وسلم ثبتت المرتين قلت ومثله لا يعلم الا بالتوقيف
فلعله وقف عليه كذلك فان قلت صيرورة جبريل في صورة
الادميين واسرافيل في قدر العصفور كيف تتعقل مع عظم جثتيهما
ذلك العظم الذي ذكرت قلت قال امام الحرمين نزول جبريل
على النبي صلى الله عليه وسلم في هيئة رجل معناه ان الله تعالى افنى
الزايد من خلقه او ازاله عنه ثم يعيده اليه بعد ذلك وجزم ابن
عبد السلام بالازالة دون الفنا وقرر ذلك بانه لا يلزم ان يكون
انتقالها موجبا لموته بل يجوز ان يبقى الجسد حيا لان موت الجسد
بمفارقة الروح ليس بواجب عقلا بل لعادة اجراها الله تعالى
في بعض خلقه ونظيره انتقال ارواح الشهدا الى اجواف طير خضر
تسرح وقال البلقيني يجوز ان يكون الاتي هو جبريل بشكله الاصلي
الا انه انضم فصار على قدر هيئة الرجل واذا ترك ذلك عاد الى
هيئته ونظيره القطن اذا جمع بعد ان كان منتفشا فانه بالتنفش
تحصل له صورة كبيرة وذاته لم تتغير وهذا على سبيل التقريب وقال
العلامة علاء الدين القونوي قد كان جبريل عليه الصلاة والسلام
يتمثل في صورة دحية وتمثل لمريم بشرا سويا ومن الممكن ان يخص الله
تعالى بعض عباده في حال الحياة بخاصية لنفسه القدسية وقوة
يقدر بهما على التصرف في بدن اخر غير بدنها المعهود مع استمرار تصرفها
في الاول وقد قيل في الابدال انهم انما سموا ابدالا لانهم قد يرحلون
في مكان ويقيمون في مكانهم الاول شبحا اخر شبيها بشبحهم الاصلي بدلا
عنه وقد اثبت الصوفية عالما متوسطا بين عالم الاجساد والارواح
وسموه عالم المثال وقالوا هو الطف من عالم الاجساد واكثف من عالم
الارواح وبنوا على ذلك تجسد الارواح وظهورها في صور مختلفة من عالم
المثال وقد يستانس لذلك بقوله تعالى فتمثل لها بشرا سويا فتكون

الروح الواحدة كروح جبريل مثلا في وقت واحد مدبر الشبح الاصلي ولهذا
الشبح المثالي وينحل بهذا ما قد اشتهر نقله عن بعض الايمة انه سال
بعض الاكابر عن جسم جبريل فقال اين كان يذهب جسمه الاول الذي
يسد الافق باجنحته لما نزل الى النبي صلى الله عليه وسلم في صورته
الاصلية عند اتيانه اليه في صورة دحية وقد تكلف بعضهم الجواب
عنه بانه يجوز انه كان يندمج بعضه في بعض الى ان يصغر
حجمه فيصير بقدر صورة دحية ثم يعود وينبسط الى ان يصير
كهيئته الاولى وما ذكره الصوفية احسن وهو ان يكون جسمه الاول
بحاله لم يتغير وقد اقام الله له شبحا اخر وروحه متصرف فيهما
جميعا في وقت واحد هذا كلام القونوي وقال ابن القيم للروح شان
غير شان الابدان فتكون في الرفيق الاعلى وهي متصلة ببدن الميت
بحيث اذا سلم المسلم على صاحبه رد عليه السلام وهي في مكانها هناك
وهذا جبريل راه النبي صلى الله عليه وسلم له ستماية جناح منها جناحان
سدا الافق وكان يدنو من النبي صلى الله عليه وسلم حتى يضع ركبتيه
على ركبتيه ويديه على فخذيه وقلوب المخلصين تتسع للايمان
بان من الممكن انه كان يدنو هذا الدنو وهو في مستقره من السموات
وفي الحديث في رؤية جبريل فرفعت راسي فاذا جبريل صاف قدميه
بين السما والارض يقول يا محمد انت رسول الله وانا جبريل فجعلت
لا اصرف بصري الى ناحية الا رايته كذلك وانما ياتي الغلط هنا من
قياس الغايب على الشاهد فيعتقد ان الروح من جنس ما يعهد من
الاجسام التي اذا شغلت مكانا لم يمكن ان يكون في غيره وهذا غلط
محض انتهى كلام الاسيوطي في بعض تعاليقه ولشيخ الاسلام
زكريا في حاشية البخاري واللفظ للثاني وتمثل جبريل رجلا ليس معناه
ان ذاته انقلبت رجلا بل معناه انه ظهر بتلك الصورة تانيسا لمن يخاطبه
من البشرية والاول والظاهر ايضا ان القدر الزايد لا يزول ولا يفنى
بل يخفى على الرائي انتهى كلامهما وهو تنصيص صريح في نفي القول بتلطف
انخلاع جبريل الى البشرية عند تلقيه عليه الصلاة والسلام القرآن
او انخلاعه عليه الصلاة والسلام جبلته الى الملكية والتزم المناسبة
بين القابل والفاعل طريقة الحكما فلتت ولا يخفى اجرا بعض هذه الاجوبة
في تضائل اسرافيل من خشية الله فلا تغفل لطيفة اخرج ابن
جرير عن علي بن الحسين قال اسم جبريل عبد الله وميكائيل عبيد الله
واسرافيل عبد الرحمن وكل اسم فيه ايل فهو معبد لله تعالى واخرجه
الديلمي في مسند الفردوس من حديث ابي امامة مرفوعا واخرج ابو

الشيخ في العظمة عن عبد العزيز بن عمير قال اسم جبريل في الملائكة خادم الله
وملك الموت اسمه عزرائيل وقيل عبد الجبار وقال ابن حجر في شرح البخاري
وذكر بعضهم ان ايل معناه عبد وما قبله معناه اسم الله كما تقول
عبد الله وعبد الرحمن وعبد الرحيم فلفظ عبد لا يتغير وما بعده
يتغير لفظه وان كان المعني واحد ويؤيده ان القاعدة في لغة غير
العرب تقديم المضاف اليه علي المضاف ورجحه الجلال بشهادة الآثار
له دون قول من قال ان جبر معناه رجل او عبد كما قيل به عن عربية
هؤلاء الاربعة هم المقربون المدبرون للعوالم فجبريل ملك الحروب
والخسوف والزلازل والصواعق وميكائيل ملك الارزاق واسرافيل ملك
النفخة وعزرائيل ملك الموت والمصائب كما مر آنفا التاسع عدم اطلاق
الذكورة والانوثة علي الملائكة ليس لمانع عقلي بل لانه لم يرد به
نقل ولا دل عليه عقل وما زعمه عبدة الاوثان والاصنام من
انهم بنات الله تعالي باطل وافراط في شأنهم كما ان قول اليهود ان الواحد
فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ تفريط وتقصير
في حالهم وستسمع في مباحث عصمتهم له تتمة العاشر قال
النووي في شرح مسلم يجوز في حق البشر غير الانبياء رؤية الملائكة
ولكن في كتاب العهود للشعراوي انه لا يجمع بين رؤية الملك وكلامه
الا الانبيا اما غيرهم فانما يراه او يكلمه ولا يراه انتهى وحديث
مسلم في الذي خرج لزيارة اخيه في الله يرده بالصراحة الا ان يريد
رؤيتهم علي صورتهم الاصلية وفيه نظر وذكر ايضا النووي ان الجن
موجودون وانهم قد يراهم بعض الادميين واما قوله تعالي انه يراكم
هو وقبيله من حيث لا ترونهم فمحمول علي الغالب ولو كانت رؤيتهم
محالا لما قال صلي الله عليه وسلم في الشيطان الذي تفلت عليه في صلاته
لقد هممت ان اربطه حتي تصبحوا تنظرون اليه اجمعون او كلكم
ويلعب به ولدان المدينة قال القاضي عياض وقيل رؤيتهم علي
خلقتهم وصورهم الاصلية ممتنعة لظاهر الآية الا الانبيا صلوات
الله وسلامه عليهم ومن خرقت له العادة وانما يراهم بنو ادم
في صور غير صورهم كما جا في الآثار قلت هذه دعوى مجردة فان لم
يصح لها مستند فهي مردودة فائدة قال ابو عبد الله المازري
الجن اجسام لطيفة روحانية تتشكل بالاشكال الخسيسة
يصح ربطها وحبسها واللعب بها وها هنا بحث وهو ان ابن اقبرس في
شرح الشفا قال رؤية الملائكة قد تكون بواسطة التشكل وقد
تكون كشفا كما في حكاية ضيف ابراهيم عليه الصلاة والسلام وكما

في قوله

في قوله تعالي حكاية عن مريم فتمثل لها بشرا سويا وفي حديث الاسرا
انه عليه الصلاة والسلام راي جبريل عليه السلام علي هيئته التي
خلقه الله عليها فتكون رؤيته عليه السلام للملائكة علي الوجه
الاعم تارة قلت ما معني تتشكل الملائكة والجن في صور مختلفة
ولا قدرة لمخلوق علي تغيير خلقه قلت قال القاضي ابو يعلي
لا قدرة للجن علي تغيير خلقهم ولا علي نقل صورهم الي صور اخري لانه
ذلك انما يكون بنقض البنية وتفريق الاجزاء واذا انتقضت البنية
بطلت الحياة واستحال وقوع الفعل من الجملة فكيف تنتقل نفسها
وانما ذلك باعتبار جواز ان يعلمهم الله كلمات وضربا من ضروب الافعال
اذا فعله او تكلم به نقله الله من صورة الي صورة فيقال انه علي التصوير
والتخييل وحمل علي هذا تصور جبريل في صورة دحية وتصوره لمريم
بشرا سويا قلت ويجوز ان يكون الله تعالي قد جعل لهم قوة التشكل
عند ارادتهم ذلك لانهم ارواح ومن ذلك ان الانبيا ترى في المنام وقد
ورد ان الشيطان لا يتمثل في صورة الانبيا وتلك ارواحهم والله تعالي
هو الفاعل لذلك علي الحقيقة فانه الفعال لما يريده انتهي واقول
قوله في حكاية ضيف ابراهيم الخ مثال لرؤيتهم بواسطة التشكل
وقوله قلت ويجوز الخ هو الظاهر ولا تنافي انه ورد في حديث
يعول عليه ان الله علمهم الاسما التي يتحولون الي الصور المختلفة ولا
شك في ان طريق العلم بذلك السماع اذ لا مجال للرأي فيما ذكر والله
اعلم قلت وفي كلام المازري بعض اجمال تفصيله قول السعد وعندنا
ظاهر الكتاب والسنة وهو قول اكثر الامة ان الملائكة اجسام
لطيفة نورانية قادرة علي التشكل باشكال مختلفة كاملة في العلم
والقدرة علي الافعال الشاقة شأنها الطاعات ومسكنها السموات
هم رسل الله الي انبيائه عليهم الصلاة والسلام وامناؤه علي
وحيه يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يؤمرون والجن اجسام لطيفة هوائية تتشكل
باشكال مختلفة ويظهر منها افعال عجيبة منهم المؤمن والكافر
والمطيع والعاصي والشياطين اجسام نارية شأنها القاء الناس
في الفساد والغواية بتذكير اسباب المعاصي واللذات وانساء
منافع الطاعات وما اشبه ذلك قال تعالي حكاية عن الشيطان
وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني
ولوموا انفسكم قيل تركيب الانواع الثلاثة من امتزاج العناصر
الاربعة الا ان الغالب علي الشياطين عنصر النار وعلي الاخرين

عنصر الهوا وذلك ان امتزاج العناصر قد لا يكون على القرب من
الاعتدال بل على قدر صالح من غلبة احدها فان كانت الغلبة
للارضية يكون الممتزج مايلا الى عنصر الارض وان كانت للمايية
فالى الما او للهوايية فالى الهوا او للنارية فالى النار لا يبرح ولا يفارق
الا بالاجبار او بان يكون حيوانا فيفارقه بالاختيار مثل ما يعيش
في الما كالضفادع او غيره كحشرات الارض مثلا وليس لهذه الغلبة
حد معين بل تختلف الى مراتب بحسب انواع الممتزجات التي تسكن
هذا العنصر ولكون الهوا والنار في غاية التخفيف واللطافة
كانت الملايكة والجن والشياطين بحيث يدخلون المنافذ والمضايق
حتى اجواف الانسان ولا يرون بحس البصر الا اذا اكتسبوا من
الممتزجات الاخر التي تغلب عليها الارضية والمايية جلابيب
وغواشي فيرون في ابدان كابدان الناس او غيرهم من الحيوانات
والملايكة كثيرا ما تعاون الناس على اعمال يعجزون عنها بقوتهم
كالغلبة على الاعدا والطيران في الهوا والمشي وتحفظ خصوصا للضعفا
عن كثير من الافات واما الجن والشياطين فيخالطون بعض الاناسي
ويعاونونهم على السحر والطلسمات والنارنجيات وما يشاكل ذلك
واورد على هذا المذهب ان الملايكة والجن والشياطين ان كانت
اجساما ممتزجة من العناصر يجب ان تكون مريية لكل سليم الحاسة
كساير المركبات ولا يجوز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات
هايلة لا نبصرها ولا نسمعها والعقل جازم ببطلان ذلك على ما هو
شان العلوم العادية وان كانت غلبة اللطيف بحيث لا تجوز روية
الممتزج يلزم ان لا يروا اصلا وان تتمزق ابدانهم وينحل تركيبهم بادنى
سبب واللازم باطل لما تواتر من مشاهدة بعض الانبيا والاوليا
عليهم الصلاة والسلام اياهم ومكالمتهم ومن بقايهم زمانا طويلا
مع هبوب الرياح العاصفة والدخول في المنافذ الضيقة وايضا لو كانوا من
المركبات المزاجية لكانت لهم صور نوعية وامزجة مخصوصة تقتضي اشكالا
مخصوصة كما في ساير الممتزجات فلا يتصور التشكل بالاشكال المختلفة
وحاصل الجواب منع الملازمات اما على القول باستناد الممكنات الى القادر
المختار فظاهر لجواز ان يخلق رويتهم في بعض الابصار دون البعض
وان يحفظ بالقدرة والارادة تركيبهم وتبدل الاشكال واما على القول
بالايجاب فلجواز ان يكون فيهم من العنصر الكثيف ما تحصل معه الروية لبعض
الابصار دون بعض وفي بعض الاحوال دون بعض او يظهروا احيانا
في اجسام كثيفة هي بمنزلة الغشا والجلباب لهم فيبصروا وان تكون

نفوسهم

نفوسهم او امزجتهم او صورهم النوعية بحيث تقتضي حفظ تركيبهم عن الانحلال
وتبدل اشكالهم بحسب اختلاف الاوضاع والاحوال او يكون فيهم من الفطنة
والذكا ما يعرفون به جهات هبوب الرياح وساير اسباب انحلال التركيب
فيحترزون عنها ويأوون الى اماكن لا يلحقهم فيها ضرر واما الجواب فانه
يجوز ان تكون لطافتهم بمعنى الشفافية دون رقة القوام فلا يلايم
ما يحكى عنهم من النفوذ في المنافذ الضيقة والظهور في ساعة
واحدة في صور مختلفة بالصغر والكبر ونحو ذلك تتمات
الاولى الملايكة عند الفلاسفة عبارة عن العقول المجردة والنفوس
الفلكية ويخص باسم الكروبيين منهم ما لا يكون له علاقة مع الاجسام
ولو بالتاثير والقايلون منهم ايضا بالجن والشياطين زعموا ان الجن
جواهر مجردة لها تصرف وتاثير في الاجسام العنصرية من غير تعلق
للنفوس البشرية بابدانها والشياطين هي القوى المتخيلة في افراد
الانسان من حيث استيلايها على القوة العاقلة وصرفها عن
جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات
واللذات الحسية والوهمية ومنهم من زعم ان النفوس البشرية
بعد مفارقتها عن الابدان وقطع العلاقة سيما اذا كانت خيرة
مطيعة للدواعي الغوايية فهم الشياطين قال السعد وبالجملة
فالقول بوجود الملايكة والجن والشياطين مما انعقد عليه اجماع
الارا ونطق به كلام الله تعالى وكلام الانبيا عليهم الصلاة
والسلام وحكي عن مشاهدة كثير من العقلا وارباب
المكاشفات من الاوليا فلا وجه لنفيها كما لا سبيل الى اثباتها
بالادلة العقلية والله اعلم الثانية قال السعد ذهب بعض
المتالهين من الحكما ونسب الى القدما الى ان بين عالمي المحسوس
والمعقول واسطة تسمى عالم المثل ليس في تجرد المجردات ولا في مخالطة
الماديات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات
والسكنات والاوضاع والهيئات والطعوم والروايح مثال قايم بذاته
معلق لا في مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمراة والخيال والما والهوا
ونحو ذلك وقد ينتقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل كما اذا فسدت
المراة او الخيال او زالت المقابلة او التخييل وبالجملة هو عالم عظيم
الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة افلاكه المثالية
وقبول عناصره ومركباته اثار حركات افلاكه واشراقات العالم العقلي
وهذا ما قال الاقدمون ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسي
لا تتناهى عجايبه ولا تحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا

العقلية ثم الخير وان كانت
شريرة باعثة على الشرور
والقبايح معينة على الضلال
والانهماك صح

وجابر وصاد وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصي ما فيهما من الخلايق
ومن هذا العالم تكون الملايكة والجن والشياطين والغيلان لكونهما
من قبيل المثل او النفوس الناطقة المفارقة الظاهرة فيهما وبه يظهر
المجردات في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير
ذلك في استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسماني
فان البدن المثالي الذي تتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي
في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فيلتذ ويتالم باللذات والالام
الجسمانية وايضا تكون من المعلقة نورانية فيها نعيم السعدا وظلمانية
فيها عذاب الاشقيا وكذا امر المنامات وكثير من الادراكات فان جميع
ما يرى في المنامات او يتخيل في اليقظة بل يشاهد في الامراض وعند
غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية التي لا تحقق لها في عالم الحس
كلها من عالم المثل وكذا كثير من الغرايب وخوارق العادات كما يحكي عن
بعض الاوليا انه مع اقامته ببلده كان يحكي عنه بعض الاولياء كان من
حاضري المسجد الحرام ايام الحج وانه ظهر بعض جدران البيت او خرج
من كوة او من بيت مسدود الابواب والكوات وانه احضر بعض
الاشخاص والثمار او غير ذلك من مسافة بعيدة جدا في زمان
قريب الي غير ذلك والقايلون بهذا العالم منهم من يدعي ثبوته بالمكاشفة
والتجارب الصحيحة ومنهم من يحتج بان ما يشاهد من تلك الصور الجزيية
ليست عدما صرفا ولا من عالم الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل
لكونها ذوات مقدارية ولا مرتسمة في الاجزا الدماغية لامتناع ارتسام
الكبير في الصغير ولما كانت الدعوى غايبة والشبهة واهية لم يلتفت
اليه المحققون الحادي عشر ما اسلفناه عن القاضي في لفظ ملايكة
نول من سننه اقوال بسطناه في تعليق الزايد فراجعه الثاني عشر
ذكر فخر الدين ما يوخذ منه صحة اطلاق الحيوان على الملايكة وانهم من
نور والجن من نار ولفظه في سوال اورده في قوله والله خلق كل دابة
من ما اما الملايكة وهم اعظم الحيوانات غير مخلوقة من ما وانما هم مخلوقون
من النور واما الجن فهم مخلوقون من النار انتهى غرضنا منه وعنه في
ان مراده بالحيوان ذو الحياة لا ما وضع بازايه الجسم النامي الحساس لانه
الملايكة لانما لاجسادهم كما اسلفناه صدر هذا التعليق الثالث عشر
يوخذ من قوله صلى الله عليه وسلم البيت المعمور في السما السابعة يدخله
في كل يوم سبعون الفا لا يعودون اليه حتى تقوم الساعة ان الملايكة اكثر
المخلوقات كما انهم اشرفها وانوارها اذ لا يعرف من جميع العوالم ما يتجدد
من جنسه في كل يوم سبعون الفا استطراد اخرج ابو الشيخ من طريق

الليث

الليث قال حدثني خالد بن سعد قال بلغني ان اسرافيل موذن اهل السموات
يسمع تاذينه من في السموات السبع ومن في الارضين الا الجن والانس ثم يتقدم
عظيم الملايكة فيصلي بهم قال وبلغنا ان ميكايل يوم الملايكة بالبيت المعمور
قلت لا يشكل علي ما تقدم لان هذا بلاغ فلا يحتج به لانقطاعه والله
اعلم الرابع عشر هل ترى الملايكة ربها الخامس عشر هل تجازي على
اعمالها وربما تسمع زيادة ما يتميك عن الجواب ولما كان التفضيل بين
الملايكة والبشر مختلفا فيه وكان مذهب الاشعري تفضيل الانبيا
على الملايكة من غير تفضيل وتفضيل الملايكة على غير الانبيا من البشر
من غير تفصيل وكان مذهب المحققين من الماتريدية ما هو التفصيل
اشار اليه على طريق التخلص وهو الخروج من غرض الي اخر بمناسبة
فقال هذا مبتدا حذف خبره او خبر مبتدا محذوف عايد علي الحكم
المتقدم اي هذا الحكم كما قد علم او الحكم المعين هذا المتقدم واما الاقتضاب
فهو الخروج من غرض الي اخر بلا مناسبة نحو هذا وان للطاغين لشر ماب
وغايته من مزيد لتقرير الحكم وتقويته في ذهن السامع و للاستيناف
ستل وتقرير الارحام ما تقدم لا للعطف كما لا يخفي فوم من محققي الحنفية
كالصفار والنسفي فصلوا بالصاد المهملة اذ فضلوا بالضاد المعجمة
اي وقت تعرضهم للخوض في التفضيل بين الفريقين فقالوا رسل البشر
كموسى افضل من رسل الملايكة كجبريل ورسل الملايكة كاسرافيل افضل
من عامة البشر وهم غير الانبيا كابي بكر وعامة البشر كعمر افضل من
عامة الملايكة وهم غير الرسل منهم كحملة العرش يحتج من علي التفضيل
رسل الملايكة على عامة البشر وعامة البشر على عامة الملايكة بالوجوه
التي سبق بيانها وكلام الحبر بن عبد السلام ظاهر في التفضيل بين
الفريقين حيث قال التفضيل يقع بالمعارف والاحوال والطاعات
وبكثرة احسان الخالق وافاضل المومنين وان لم يكن منهم تقدم
وقد احسن الله تعالى للنبيين والمرسلين وافاضل المومنين بالمعارف
والاحوال والطاعات ونعيم الجنان ورضي الرحمن والنظر اليه مع تسليمه
وكلامه وتبشيره بدوام الرضوان ولم يثبت للملايكة مثل ذلك
ولا شك ان اجسامهم اشرف من اجسام البشر وامارواحهم فان
كانت اعرف بالله واحوال احوالا من ارواح البشر فهم افضل من البشر
وان يستوون الارواح في ذلك فقد فضلت الملايكة بالاجساد
لانها من نور والبشر من لحم ودم وفضلهم البشر بما ذكرنا وان فضلهم
البشر في الاحوال والمعارف والطاعات كانوا افضل منهم وللبشر
طاعات ولم يثبت للملايكة كالجهاد والصبر على المحن ومجاهدة

و
فوم
فصلوا اذ فضلوا



الهوى والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وتحمل مشاق العبادات لله وانهم
ربهم ويسلم عليهم ولم يثبت مثل هذه الامور للملايكة وان كانوا يسبحون
الليل والنهار لا يفترون فرب عمل قليل افضل من تسبيح كثير وكم من نايم
افضل من قايم وقد قال تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات اوليك هم
خير البرية اي خير الخليقة والملايكة من الخليقة لا يقال الملايكة من الذين
امنوا وعملوا الصالحات لان هذا اللفظ مخصوص في عرف الشرع بمن امن
من البشر فان قيل لعل الملايكة يرون ربهم قلنا منع منه عموم قوله
تعالى لا تدركه الابصار اخرج عن عمومه المومنون فيبقى على عمومه في الملايكة
الابرار والله اعلم انتهى وفيه تصريح بجواب المبحث الرابع عشر السابق الوعد
به وجزم البدر الزركشي بطريق الاشعري قايلا من احسن الادلة عليه
قوله تعالى بعد ذكر جماعة من الانبيا وكلا فضلنا على العالمين والملايكة
من العالمين فدل على انهم افضل منهم وقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا
الصالحات اوليك هم خير البرية جزاوهم عند ربهم جنات عدن واراد بني
ادم لان الملايكة بل هم خدم اهل الجنة ثم ذكر كلام الفخر السابق وافرع
ثم قال ولان بهم قامت الحجة لله على خلقه بخلاف الملايكة حتى قال تعالى
ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ولان ادم ابا البشر سجدت له الملايكة
والمسجود له افضل من الساجد ثم في الانبيا من هو افضل من ادم ولان
الناس في الموقف انما يستشفعون بالانبيا لا بالملايكة انتهى وفيه
التصريح بجواب المبحث الخامس عشر السابق الوعد به ايضا تنبيه
المشهور بين القوم في نقل بيان القول بالتفضيل ما سبق وقال السراج
البلقيني في منهج الاصلين والمختار عند الحنفية ان خواص البشر وهم
المرسلون افضل من جملة الملايكة والملايكة الخواص افضل من الانبيا غير المرسلين
والانبيا غير المرسلين افضل من غير الخواص من الملايكة ومنهم من وقف في
التفضيل بين صالحي البشر والملايكة انتهى فلعل لهم طريقين في التفضيل
كما يشعر به قوله والمختار ولما اختلف الامر عنه الناظم اهم ببيانه
تتمة قال ابو المظفر السمعاني اتفقوا على ان العصاة من
المومنين دون الانبيا والملايكة واما المطيعون فاختلفوا في
المفاضلة بينهم وبين الملايكة على قولين انتهى ولما حكى
ابن يونس القولين اللذين اشار اليهما قال والاكثرون منا على
ان المومن الطايع افضل من الملايكة وبالجملة ممن جزم به ايضا
السراج البلقيني في منهج الاصلين قايلا واما الصالحون من البشر
من غير الانبيا فالاكثر على تفضيل الملايكة عليهم وعندنا
ان من كان منهم تقيا مومنا للرتبة على ذلك فهو يفضل على الملايكة

باعتبار

باعتبار المشاق في عبادته مع ما فيه من الدواعي الى الشهوة وغيرها لا سيما من
كان خليفة لسيد الاولين والاخرين انتهى وفيه عكس لنقل الناظم لكي نقله الان
يريد المالكي بقوله منا اهل السنة ويريد السراج الاشاعرة قلت
وهو جري منهما على طريق الحنفية وبعض الاشاعرة كما يعلم مما مر نعم
كلام السمعاني تحرير لمحل الخلاف فان قلت كيف يذهب ذاهب الى
تفضيل غير الانبيا من البشر وهو غير معصوم على بعض الملايكة
وهو معصوم قلت قال السراج البلقيني ليس الكلام في التفضيل
من حيث العصمة وعدمها وانما الكلام فيه من حيث المشقة الحاصلة
للعابد من البشر ومع ذلك فلا يكون وليا افضل من نبي انتهى ومراده
ما مر من ان الكلام انما هو في الافضلية بمعنى اكثرية الثواب على
العبادة لكنه عبر بالمشقة لنتيجتها اكثر الثواب لها غالبا اخذا
من قوله عليه الصلاة والسلام افضل الاعمال الى الله احمزها
وان قل فيه بر ولما ذكر ان الانبيا افضل من الملايكة وان الملايكة يلونهم
في الفضل نبه على ان بعض الانبيا غير نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
يفضل بعضهم ايضا وعلى ان بعض الملايكة يفضل ايضا باتفاق
من غير خلاف بقوله **وبعض كل** بالرفع على الابتدا اي وبعض كل من
الانبيا والملايكة **بعضه** بالنصب على انه مفعول للمضارع المذكور بعد
قد التحقيقية الداخلة لهذا الغرض مع اصلاح النظم على ما ذهب
اليه جماعة محققون من اهل العربية من صحة دخولها على المضارع
من قوله **قد يفضل** والجملة خبر المبتدا والرابط لها به فاعل يفضل وافرد
الضمير المضاف اليه بعض وان رجع لفريقي الانبيا والملايكة لفظا وبلفظ المذكور
والمثنى مر والمعنى ان مما يجب اعتقاده ان بعض الانبيا كاولي العزم منهم
وبعض اولي العزم منهم كابراهيم يفضل البعض الاخر قال تعالى ولقد
فضلنا بعض النبيين على بعض وقال تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم
على بعض وان بعض الملايكة كالرسل منهم وبعض الرسل منهم كجبريل
يفضل البعض الاخر قال قال الله تعالى الله يصطفي من الملايكة رسلا
وتقدم ان جبريل وميكايل واسرافيل وعزرايل روسا الملايكة وتقدم
ان المختار الوقف فيما بين اسرافيل وجبريل وبالجملة فمحمد صلى الله عليه
وسلم افضل المخلوقات على الاطلاق وتقدم الخلاف فيمن يليه من اولي
العزم ثم بقية اولي العزم ثم بقية الرسل ثم الانبيا غير الرسل
ثم هم فيما بينهم متفاضلون ايضا كما يعلم من الاية السابقة ثم روسا
رسل الملايكة ثم من يليهم منهم ثم بقية رسلهم ثم بقيتهم غير الرسل ثم هم
متفاضلون ايضا فيما بينهم وهذا التفضيل هو الباعث لنا على الاشارة

اليه فيما سبق بقولنا من حيث الجملة تتمة الواجب اعتقاد الافضلية
والمفضولية تفصيلا فيمن علم تفصيلا بقاطع او ظني قوي وان لم يفد
اليقين وما يقال انه لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقادات فان اريد
انه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم ولا يصح به الحكم القطعي فلا نزاع في قبوله
لكنه ليس ذاك المدعي وان اريد انه لا يحصل الظن فهو ظاهر البطلان
واجمالا فيمن علم اجمالا ويمتنع الهجوم على التعيين فيما لم يرد فيه من
التوقيف بيان ولو ظنيا فيما يكتفي فيه بالظنيات كما مر في المباحث والله
اعلم تنبيه ابهم الناظم في الفاضل لم يذكره الا محمدا صلى
الله عليه وسلم فيما مر وفي المفضول ايضا ليصدق كلامه على كل ممن علم
تفصيلا وممن علم اجمالا فليتأمل ولما كانت خوارق العادة وهي تكرر
الشيء دائما كتسلسل النطق عن الجماد او غالبا كطلوع الشمس كل يوم
من مشرقها وغروبها بمغربها بان يخرج الحكم على خلافها كوجود
النطق والحياة كتسبيح الحصا في كفه عليه الصلاة والسلام وكطلوع
الشمس من مغربها في بعض ما يستقبل من الايام جائزا عقلا واجبا
شرعا كما ثبت في معجزات الانبياء الكرام وكان الايمان بذلك واجبا
على المكلفين من الانام اشار الى ذلك قصدا للاعلام وتقريبا
للافهام فقال **بجنس المعجزات** جمع معجزة مأخوذة من العجز المقابل
للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز لكنه استعير هنا لاظهاره
ثم حول الاسناد ايضا عن الباري تعالى اذ هو الحقيق ان تضاف
وتنسب اليه لانه المؤثر الحقيقي واسند مجازا الى ما هو سبب
العجز اعني الخارق ثم جعل المعجز علما جنسيا عليه واسما له وحينئذ
فالتاء في المعجزة على هذا للنقل من الوصفية الى الاسمية كما
قالوا في الحقيقة وقيل ان التاء فيها للمبالغة كما في علامة ونسابة
وصفتين لمذكر وذكر امام الحرمين بناء على رأي الاشعري ان ههنا
تجوزا آخر هو استعمال المعجز في عدم القدرة كالجهل في عدم العلم
وهو في الحقيقة ضد القدرة فقياسه ان لا يتعلق الا بالموجود
وبما يقدر عليه حتى يكون اطلاق العجز على الزمن انما هو باعتبار
عجزه عن القعود بمعنى انه وجد منه اضطرارا لا اختيارا الا باعتبار
عدم قدرته على القيام وحينئذ فلو تحقق العجز عن المعارضة
لوجب ان تكون المعارضة الاضطرارية موجودة وهو باطل وحاصله
ان الخارق الآتي به من جنس مقدور البشر فلا يصح اطلاق العجز
حقيقة على عدم فعل ما ليس بمقدور وان كان من جنس مقدورهم
فالعجز عند الاشعري يقارن المعجوز عنه والمعارضة منتفية

فلايصح



فلا يصح ثبوت عجز متعلق بها فقد تسومح واطلق العجز على انتفاء القدرة كما
يتسامح في الجهل ويطلق على انتفاء العلم قال الامام فخر الدين الرازي المعجزة
في العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة قال
سعد الدين انما قال امر ليتناول القول كانفجار الماء من بين الاصابع
وعدمه كعدم احراق النار ومن اقتصر على الفعل جعل المعجز ههنا كون
النار بردا وسلاما او بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق واحترز
بقيد المقارنة للتحدي عن كرامات الاولياء والعلامات الارهاصية التي
تتقدم بعثة الانبياء وعن ان يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الانبياء
او ما تقدم له في السنين الماضية حجة لنفسه وبقيد عدم المعارضة
عن السحر والشعبذة واعترض على هذا التعريف بامور الاول
انه لا بد من قيد الظهور على يد المدعي ومن جهته احترازا عن ان يتخذ
الكاذب معجزة غيره المقارنة لدعواه معجزة له فقد صرحوا بانه لا يعجز
بذلك ولا بد من قيد الموافقة للدعوى احترازا عما اذا قال معجزتي
نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب ولهذا قال الشيخ ابو الحسن
هي فعل من الله تعالى او قائم مقام الفعل يقصد بمثله التصديق
وقال بعض الاصحاب هي امر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة
والثاني ان القوم عدوا من المعجزات ما هو متقدم غير مقرون بالتحدي
ولا مقصود به اظهار الصدق لعدم الدعوى كاظلال الغمام وتسليم
الحجر والمدر ونحو ذلك والثالث ان المعجزة قد تتأخر عن التحدي كما اذا
قال معجزتي ما يظهر مني يوم كذا فظهرت واجيب عن الاول
بان ذكر مقارنة التحدي مشعر بان الخارق من جهة المتحدي كما هو
مشعر بان ذلك الخارق مصدق له والا فلا فائدة له في مقارنته
تحديه اما بناء على ان التحدي هو دعوى الرسالة كما هو الاصح
فظاهر واما بناء على مقابله وهو ان التحدي طلب المعارضة فيما
جعله شاهدا لدعواه وتعجيز الغير عن الاتيان بمثل ما ابداه
على ما يشعر به قولهم تحديت فلانا اذا باريته في الفعل ونازعته
الغلبة وتحديته القراءة اي باريته فلا شك ان بالتحدي يحصل
ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت
لم تكن معجزة وكذا لو ادعى الرسالة وظهرت الآية من غير اشعار
منه بالتحدي قلت قال بعضهم نزله فظهر ان قيد التحدي
لا بد منه لكنه لا يشترط عند كل معجزة لان اكثر معجزاته عليه
الصلاة والسلام صدرت من غير تحد بل قيل انه لم يتحد بغير
القرآن وتمني الموت وان الشرط وقوعها ممن ثبتت منه دعوى

التحدي وهو حسن لابد منه وعن الثاني بان عد الارهاصات من جملة
المعجزات انما هو على سبيل التجوز بالتغليب والتشبيه وستتعرض
لاستيفاء الخوارق ان شاء الله تعالى وعن الثالث بان المتاخر اذا كان
تاخره بزمان متطاول بحيث لا يعد مثله في العرف مقارنا فالمعجزة
عنه من شرط مقارنة ذلك الاخبار للدعوى هي الاخبار عن حصول
ذلك الخارق ولا شك في مقارنة ذلك الاخبار للدعوى فانه
اخبار بالغيب غايته ان العلم باعجازه متراخي الى وقت وقوع ذلك
الخارق اما من جعل ذلك الخارق المتراخي معجزة فهو لا يشترط
المقارنة والحاصل ان المحققين على انه يشترط في مسمى المعجزة
سبعة امور اولها ان يكون فعلا لله تعالى او ما يقوم مقامه من
الترك ليتصور كونه تصديقا منه تعالى وثانيها ان يكون خارقا
للعادة اذ لا اعجاز دونه وثالثها ان يكون ظهوره على يد مدعي
النبوة ليعلم انه تصديق له ورابعها ان يكون مقارنا للدعوى
حقيقة او حكما اذ لا شهادة قبل الدعوى فالبعضهم ولو
بلحظة والمتاخر عنها فقد علمت حاله نعم وقع لبعض المتاخرين
هنا ان التاخر بزمان متطاول اية المكذب ولبعضهم الظاهر انه
كذاب والجمع ممكن بحمل كلام البعض الثاني على ثاني الحال قلت
والكلام ينبغي حمله من اصله على متاخر لم يتصل مدعيا لرسالته
على تحقيقه بزمن متاخر كما يعلم مما ياتي وخامسها ان يكون موافقا
للدعوى اذ المخالف لا يعد تصديقا كفتق الجبل بعد دعواه الرسالة
فلق البحر ان وقع منه تعيين ما ادعى انه معجزته لما ياتي وسادسها
ان لا يكون مكذبا له اذ انما يعتبر تكذيبه كقوله معجزتي نطق هذا
الجماد فنطق بانه مفتر كذاب فانه يدل على كذبه بخلاف ما لو قال
معجزتي نطق هذا الانسان الميت فاحيا ثم بعد ذلك هو مكلف
مختار ربما اختار الكفر على الايمان وسابعها ان تتعذر معارضته
الا من نبي فان ذلك هو حقيقة الاعجاز بطريق جري العادة
وقد انطبق عليها قول السعد في شرح عقائد النسفي هي امر يظهر
بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه
يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله كما بينه بعض المحققين وههنا
تنبيهات الاول صرح القوم بانه لا يشترط ان يقول
مدعي النبوة اية صدقي كذا وكذا معينا للخارق بل لو قال انا اتي
بخارق لا يقدر غيري على الاتيان بمثله كفى قلت كذا قاله

بعض

بعض المتاخرين والصواب ايضا انه لا يشترط ان يقول ولا يقدر احد غيري او لا
ياتي احد بمثلها كما في شرح المقاصد الثاني جوز القوم ظهور الخارق على
يد المتاله لقيام الادلة القطعية على كذبه في دعواه الا لوهيته كتجزيه
وتحركه وسكونه وربما كان اعور كالدجال فلم يجوزوا ظهوره على يد المتنبي
والا لعسر التمييز بينه وبين النبي الصادق الثالث لو وقت النبي
الخارق بزمان ياتي صح غير انه لا يصح منه تكليف الناس بالتزام شرع
ناجز قبل حصوله لا نتفاء الدال على صدقه والعلم به لكن لو بين الاحكام
وعلق التزامها بوقوع ذلك الامر صح عند الامام ولم يصح عند القاضي
الرابع المراد بعدم المعارضة ان لا يظهر مثل ذلك الخارق ممن ليس
بنبي على يد من تحدى اليه فيما مر واما من نبي اخر فلا امتناع الخامس
زاد بعضهم في تفسير المعجزة قيدا اخر وهو ان تكون واقعة في زمان
التكليف وقبل نقض العادات لان ما يقع في الاخرة من الخوارق ليس
معجزة لو فرض ادعاء كذلك ولان ما يظهر عند ظهور اشراط
الساعة وانتهاء التكليف لا يشبه التصديق للدعوى لكونه في زمان
نقض العادات وتغيير الرسوم السادس قال بعض المحققين
لا حاجة الى اعتبار القوم في المعجزة ان تكون خارقة للعادة بل المدار
على حصول العلم باعجازها وذلك مستفاد من حصول العلم بصدق
الاتي بها ولذا لم ينص صاحب المواقف على اعتباره قلت
من انصف واحسن التامل لم يتشكك في ان مدار حصول العلم بصدق
مدعي النبوة وجودا وعدما على كون الاتي به خارقا للعادة وحينئذ
فلا وجه لهذا البحث الذي اشار اليه هذا المحقق السابع قد علم
من تعريف السعد السابق وبه تشهد ظواهر كلامهم ذلك وجيا انه
صحة صدورها على يد نبي غير رسول وصرح بذلك بعض من حشاه
ووقع له في صدر الشرح المذكور ما يشعر بقصر صدورها على يد
الرسول حيث قال والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار
صدق من ادعى انه رسول من عند الله وتوقف بعض المحققين
ممن حشاه في ذلك حيث قال واما اعتبار الرسول في تعريف المعجزة
فانه صح ثبوت المعجزة لغير الرسول من الانبيا فبناء على ان المقصود
تعريف معجزة خاصة هي معجزة نبينا عليه الصلاة والسلام ليتمسك
باقواله ولهذا قال خبر الرسول دون خبر النبي انتهى ولا وقفة
لاحد فيه على كلام شاف اعتمد غير ان الماخوذ من كلامهم ما علمته
وبه صرح ابن كمال باشاه في بعض رسايله ولم يعزه لاحد ثم رايت
في مباحث المعجزة من شرح الكبرى للعارف السنوسي التصريح بوقوع

المعجزة للانبيا غير الرسل لكن لم يعزه لاحد الثامن حكي بعض من شروح الارشاد
عن امام الحرمين تعيين كون المعجزة ليست من مقدورات العباد وما يتعلق
قدرهم كاحيا الموتي واكثار الطعام وانقياد الشجر وتسليم الحجر وخالفه
غيره فاجاز كون تلاوته صلي الله عليه وسلم القران معجزة وكذا المشي
علي الما والتعليق في جو السما اذا وقع التحدي بهما اذ تلك الحركات
فعل الله تعالي وهي ايضا مقدورة للعباد ومكتسبة له يعني ان القدرة
الحادثة تتعلق بها لا علي سبيل التاثير وعلي مذهب الامام لا تكون
معجزة الا من حيث تعلقها الباري لا من حيث كونها مكتسبة ثم اقدار
الله العبد عليها معجزة كما مال اليه الامام نفسه واعترضه
الثاني بانه لو وقع التحدي بنفس تلك الحركات الخارقة للعادة
لو فرضت كذلك لزمه ان لا تكون معجزة لكونها مكتسبة وان لا يكون
الاقدار عليها ايضا معجزة لكونه لم يقع به التحدي مع صحة فرض المعجزة
علي هذه الصورة وتشترط لكون الخارق معجزة ان يكون مسبوقا
بدعواه كذلك نعم لو وقع التحدي بالاقدار عليها لكان معجزة
واستظهر بعض المتاخرين مذهب الامام قلت والالزام
غير متوجه اذ يتعين علي مذهب الامام زيادة قيد انتفا المكسوبية
في تعريف المعجزة لكنه خلاف ظواهر كلامهم ولكن عندي الثاني كما لا يخفي
علي من تامل ما قررناه وتتبع كلام من اتبعناه التاسع من اشتراطهم
في المعجزة تعذر المعارضة بطل قول البراهمة فقد استتر في اسرار
الموجودات عجايب حتي ان من لم يعرف حكم حجر المغناطيس في جذب
الحديد تعجب منه في بادي الامر وقضي بانه فيما يخالف العادات فلعل
مدعي النبوة كاذب وظهور الخارق علي يده لعلمه بعلم عثر عليه
من اسرار الموجودات وايضاح البطلان انا نستدل بالخارق اذا علمنا
انه من قبيل المعجزات كاحيا الموتي وقلب العصا ثعبانا وابرا الاكمه
والابرص من غير معاناة وذلك مما تنقطع قراين الاحوال بانه ليس
مما يدخل تحت الحيل والمخيلات لما تشرفه علم مما انه لا يشترط
تعيين المعجزة وانه لو قال اية صدقي وقوع خارق الساعة
كفي حيث حصل خارق وادعاه لكن تاد القوم فان ادعيت
معجزة معينة فقال السيف الامدي اشترط اكثر اصحابنا في المعارضة
المماثلة والذي اختاره القاضي ان المماثلة غير مشترطة وهو
الحق الحادي عشر اختلف الناس في صحة تاخر معجزة الرسول
الي موته حيث نص علي ذلك وللاشعري القولان واختار
الثاني الباقلاني والمعتزلة وان اختلف المدرك فقال المعتزلة

بنا

بنا علي التحسين والتقبيح العقليين لو تاخرت حجة الي بعد وفاته لكان في حال
حياته غير واجب التوقير والتعظيم والوفا بالحرمة ورعاية حق النبوة
والرسالة وذلك منع للخلق من الرتب السنية والمقامات العلية
وذلك لا يحسن ممن وجب كونه لطيفا داعيا لصلاح البرية وجوابهم
انه قد تقدم هدم هذا الاساس الفاسد وتزييف هذا الراي الكاسد
علي انه يقال لهم لم لا يجوز ان يكون في ذلك صلاح بعض العباد لانه يعلم الله
في طايفة منهم من الحسد والعناد فاذا مات الحاسد وانحسمت مادة
المعاندة تلقي من يلي ذلك بالقبول وهرول اللاحق الي ما تلقوه في ميادين
الوصول وقال القاضي الرسالة ترجع الي تعلق الخطاب بالرسول
وذلك ممتنع بعد الموت فكيف تكون الاية لا تتحقق الا في وقت امتناع
ما هي اية عليه وايضا القول بذلك يودي الي ابطال الكرامة اذ ما من
كرامة الا ويجوز علي هذا ان تكون معجزة لنبي تاخرت الي بعد موته
وايضا تاخير ما يدل علي الرسالة الي الوفاة تضييع لمعظم فايدة البعثة
وهي العلم باحكام الله تعالي لعدم وجود الباعث لهم عادة علي حفظ ذلك عنه
واجيب اما عن الاول فبانه يثبت بعد موته انه كان مخاطبا بتبليغ
ما بلغه ولا يضر امتناع تعلق الخطاب عنه وجود الاية فانها تدل
علي صحة ما سبق من دعواه وقد جوزنا تاخير الاية الي زمن مضروب
في حال الحياة فيجب ان يجوز تاخيرها الي اجل مضروب بعد الوفاة ويتبين
بذلك صدقه في سابق دعواه واما عن الثاني فبان غايته بطلان
كون الكرامة دليلا قطعيا علي ولاية من ظهرت علي يده لتطرق
هذا الاحتمال اليها ولا ريب انا قايلون بموجبه فانه لا دلالة للكرامة
علي الولاية ليست قطعية ولو انتفي عنها من هذا الاحتمال الذي ذكر لاحتمال
كونها استدراجا وكون من ظهرت علي يده من اهل عداوة الله تعالي
وممن سبق له الشقا بانه ختم عليه بالشقا ولهذا كان الاولون
من السادة الصوفية لا يثقون بها بل لا يزدادون معها الا خوفا واما
عن الثالث فبان قصاراه استبعاد وجود الحفظ منهم لتشيعه
وذلك لا يصلح ان يكون دليلا علي عدم الجواز علي انه يمكن ان يوجد علي
وجه يتاتي معه حفظه بعد موته هذا ان سلمنا امتناع تكليف ما لا
يطاق واما ان قلنا بجوازه فالامر في ذلك بلغ غاية الوضوح وقطعنا
صدر البحث حيث نص الرسول علي ذلك لانه ان لم ينص عليه لا يجوز
تاخرها لما ان التحدي شرط فيها وهو منقطع بالموت بخلاف الكرامة
لعدم شرطيته فيها بل قد لا يكون الولي عالما بنفسه بالمرة وممن نبه عليه
العلامة خليل المالكي في بعض تعاليقه وكما صرح به القشيري وغيرهما

الثاني عشر علم من الاخبار بوقوع المعجزات امثالها كما اشرنا اليه وهو ضروري
وبعض من انكر النبوة اقترح فيه بما هو من طنين ذباب او نباح كلاب
فقال تجويز خوارق العادات سفسطة اذ لو جازت لجاز ان ينقلب الجبل
ذهبا والبحر دما والمدعي للنبوة شخصا اخر غير من عليه ظهرت المعجزة
الى غير ذلك من المحالات التي لا يتصور مثلها الا في الخيالات وعلى تقدير
تسليم ثبوتها لا تثبت على الغائبين لان اقوى طرق نقلها التواتر
وهو لا يفيد اليقين لان جواز الكذب على كل واحد يوجب جوازه على
المجموع لكونه نفس الاحاد ولانه لو افاده لافاده خبر الواحد لان
كل طبقة نفرض عدد التواتر فيه فرض نقصان واحد منه ان بقيت
مفيدة لليقين وهكذا الى الواحد فظاهر وان لم يبق كان المفيد هو
ذلك الواحد الزائد الذي فرض نقصانه ولانه غير مضبوط بعدد بل
ضابطه حصول اليقين فاثبات اليقين به يكون دورا واجيب
عن الاول بان المراد بخوارق العادات امور ممكنة في نفسها ممتنعة
بحسب العادة بمعنى انها لم تجر العادة بوقوعها كانقلاب العصا حية
ولا شك ان امكانها جبلية ضرورية وابداعها ليس ابعد من خلق
الارض والسماء وما فيهما والجزم بعدم وقوع بعضها كانقلاب الجبل والبحر
وهذا الشخص وامثال ذلك لا ينافي الامكان الذاتي على ما تقرر في موضعه
وعن الثاني بانه ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل
المؤلف من الشعرات على ان التواترات احد اقسام الضروريات فالقدح
فيها بما ذكر لا يستحق الجواب ثم ذكر متعلق الجار والمجرور بقوله
ايدوا اي اثبت الله نبوتهم بناء على ان الضمير للانبياء الصادق بهم الرسل ابدوا
السابق ذكرهم وهو الحق لما مر وجه ان الفاعل للعلم بدا او رسالتهم
بناء على الظاهر اذ المذكور فيما سبق صريحا انما هو الرسل يعني ان مما
يجب اعتقاده ان الله تعالى صدق انبياءه ورسله كما يشمله
الضمير على الاول او رسله فقط على الثاني باظهار خوارق العادات المطابقة
لدعواهم فيها ادعوه المعجزة لكل احد من غير الانبياء عن معارضتها والاتيان
بمثلها وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول اقوالهم ولما بان
الصادق في دعوة النبوة والرسالة من الكاذب وعند ظهور المعجزة
يحصل الجزم بصدق من ظهرت على يده فان قلت قد قدمت ان امام
الحرمين يقول لا طريق الى اثبات النبوة الا المعجزة وتقدم ان الكف اثباتها
بخلق علم ضروري في الغالب بصدقه فهما والتعليل هنا مبني على الاول
لا الثاني قلت ممنوع لجواز ان يكون المراد لما وجب على كل احد قبول اقوالهم
ولما بان لكل احد الصادق في دعوى النبوة والرسالة من الكاذب فليتامل

ثم

ثم اعلم امدنا الله واياك بالتوفيق وسلك بنا وبك جادة الصواب
والتحقيق ان ائمة الدين وهداة المسلمين اختلفوا في وجه دلالة
المعجزة على صدق الرسول فذهب جمع منهم القاضي واختاره السعد
الى ان دلالتها على ذلك عادية كدلالة قرائن الاحوال على خجل الخجل ووجل
الوجل تنتزل دلالتها على الصدق عند التحقيق منزلة صريح
التصديق لما جرت به العادة من الله تعالى بخلق عقيبها العلم
الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة
وادعى انه رسول هذا الملك وطالبوه بالحجة فقال لهم هي ان
يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ويقعد عليه ثلاث مرات
ففعل الملك ما طلبه منه فان فعله ذلك يكون تصديقا له ومفيدا
للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل اي قياس
تمثيلي للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في
العمليات التي هي اساس ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم
من المثال انما هو لما تشوهد من قرائن فلا يقضي على من لم يشاهدها
بالتزام ما دلت عليه قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقرير دون
الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القرائن في افادة العلم الضروري
لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القضية اليهم بل الحاضرين
فيها اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر
على تحريكها احد سواه وجعل مدعي الرسالة حجته ان الملك يحرك
تلك الحجب من ساعته ففعل فان قيل ههنا احتمالات تنفي الدلالة
على الصدق والجزم وهي انواع الاول احتمال ان لا يكون ذلك الامر
من الله تعالى بل يستند الى المدعي لخاصية في نفسه او مزاج في بدنه
او لاطلاع منه على خواص في بعض الاجسام يتخذ منها ذريعة ووسيلة
اليه ذلك او يستند الى بعض الملائكة او الجن او الى اتصالات كوكبية
واوضاع فلكية لا يطلع عليها غيره الى غير ذلك من الاسباب الثاني
احتمال ان لا يكون خارقا للعادة بل ابتداء عادة اراد الله
اجراءها او تكرر عادة لا تكون الا في دهور متطاولة كعود
الثوابت الى نقطة معينة الثالث احتمال ان يكون مما يعارض
الا انه لم يعارض ولم ينقل المانع كعدم بلوغه الى من يقدر على المعارضة
او لمواضعة من القوم وموافقة في اعلاء كلمته او لخوف او لاشتغالهم
وقلة مبالاة او لا تشتغال بما هو اهم او عورض ولم ينقل المانع الرابع
احتمال ان لا يكون لغرض التصديق اما لانتفاء الغرض في فعله على
ما هو المذهب واما لثبوت غرض اخر مثل ان يكون لطفا بمكلف

او اجابة لدعوته او معجزة لنبي اخر او ابتلا للعبد لينال الثواب بالمتوقف على موجبه
او النظر او الاجتهاد في دفعه كما في انزال المتشابه او اضلالا للخلق على ما
هو المذهب عندكم من ان الله يضل من يشاء من عباده وبعد تسليم انتفا
الاحتمالات وكون المعجزة بمنزلة صريح القول من الله بان المدعي صادق
فهو لا يوجب صدقه الا بعد ثبوت استحالة الكذب في اخبار الله تعالى
ولا سبيل الى ذلك بدليل السمع للزوم الدور ولا بدليل العقل لان
غايته ان الكذب قبيح وهو على الله مستحيل وثبوت المقدمتين بغير
دليل السمع في حيز المنع لان من اصولكم ان لا حكم للعقل بتحسين ولا بتقبيح
فالجواب اجمالا ان الاحتمالات والتجويزات العقلية لا تنافي العلوم
العادية الضرورية القطعية فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق
عقيب ظهور المعجزة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لانا لا ننفي
ولا نثبت كما يحصل في المثال المذكور وان كان الملك ظلوما غشوما
كذوبا لا يبالي باغواء رعيته والاستهزاء برسله وتفصيلا من وجوه
اما الاول فلانه قد علم مما مر في مبحثه ان لا موثر في الوجود الا الله
تعالى وحده سيما في مثل احيا الموتى وانقلاب العصا حية وانشقاق
القمر وسلام الحجر والقدر على ان مجرد التمكين وترك الدفع من فعل
الحكيم القادر المختار كاف في افادة المطلوب ولهذا ذهب المعتزلة
الى ان المعجزة تكون فعلا لله تعالى او واقعا بامره او بتمكينه واما
الثاني فلان كلامنا فيما حصل الجزم بانه خارق للعادة وان المتحدين
به عجزوا عن معارضته مع كونهم احق بها ان امكنت لكثرة اشتغالهم
بما يناسب ذلك وكمالهم فيه وفرط اهتمامهم بالمعارضة وتوفر
دواعيهم ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه
وتمهروا فيه وتفاخروا به كالسحر في زمن موسى والطب في زمن
عيسى والموسيقى في زمن داود والفصاحة في زمن محمد عليه الصلاة
والسلام واما الثالث فلانه لا خفا ولا خلاف في ترتب الغايات
والاثار على بعض افعاله تعالى وان لم يجعلها اغراضا له على انا لا نقول
انه فعل المعجزة لغرض التصديق بل انها دالة على التصديق من الله
تعالى قائم بذاته سوا جعل من جنس العلم او كلام النفس او غيرهما
واما الرابع فلان ظهور المعجزة على يد الكاذب لا يعرض فرضه وان
جاز عقلا بناء على شمول قدرة الله تعالى فهو ممتنع عادة معلوم
الانتفا قطعا كما هو حكم سائر العاديات فلو جوزنا انخراقها
عن مجراها لجاز اخلا المعجزة عن اعتقاد الصدق وحينئذ يجوز
اظهارها على يد الكاذب واما بدون ذلك فلا لاستحالة العلم

بصدق

بصدق الكاذب وسنعيد هذا مع زيادة ايضاح وبسط شيا ثما قلت
ومن ههنا قال بعض المحققين ليست العادة المفيدة للعلم بصدق
المدعي عند مشاهدة الخارق هي العادة الجارية بخلق العلم عند
ظهوره والا لزم ان تكون جميع العلوم المترتبة على اسبابها عادية
عندنا وهو باطل بل الحق في العادة المفيدة لذلك انها امتناع
خلق الله الخارق على يد الكاذب فان خلق المعجزة على يد الكاذب
وان كان ممكنا عقلا لكنه ممتنع عادة فهذه العادة هي القاضية
بحصول العلم بصدق النبي عند مشاهدة المعجزة انتهى وهو جيد
ومنهم من قال باستحالته عقلا لقبحه لا لقضائه الى التعجيز عن
اقامة الدلالة على صدق دعوى الرسالة والامام وكثير من
المتكلمين لان الصدق مدلولها لازم بمنزلة العلم لاتقان الفعل
فلو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقا كاذبا وهو محال والماتريدية
لايجابها التسوية بين الصادق والكاذب وعدم التفرقة بين
النبي والمتنبي وهو لا يليق بالحكيم واما الخامس فلان مجرد اظهار المعجزة
على يده يفيد العلم بصدقه وبتصديق الله تعالى اياه من
غير افتقار الى اعتبار كلام واخبار ومن ههنا يصح التمسك
بخبر النبي عليه الصلاة والسلام في اثبات الكلام وامتناع الكذب
والنقص على ما مر والى هذا يشير قول امام الحرمين ان تنزل اظهار
المعجزة منزلة قوله تعالى ان تقول جعلته رسولا وانشات الرسالة
فيه كقولك جعلتك وكيلا او استنبتك تنشئا من غير قصد الى
اخبار واعلام بما ثبت وتحصوله انه يعتبر القول فيه انشاء لا
اخبارا فاما لو تم لنا نفي الكذب عنه تعالى بغير خبر النبي عليه
الصلاة والسلام على ما سبق فلا اشكال قلت قد استدل
الاستاذ ابو اسحق على استحالة الكذب على الله تعالى بان كل عالم
بامر يلزم ان يكون في ذاته حديث يطابق معلومه وهذا هو
معنى قولهم حقيقة الخبر الصدق والله تعالى عالم بالامور
كلها على ما هو عليه فيجب ان يكون كلامه جل وعز على وفق ذلك
فاستحال عليه اذن الكذب وهو الخبر عن الشي بخلاف ما هو عليه
لانه لا يكون في حقه الا عن جهل وذلك في حق من عم علمه بالاشيا
محال واعترض عليه بانا لا نسلم ان الكذب لا يكون الا عن جهل
فان العالم منا بامر قد يخبر عنه بالكذب عمدا فلم يلزم من كذبه
جهله فليس العلم اذن ملزوما للصدق ولا الكذب ملزوما
للجهل واجيب بالفرق فان الجزم الذي قام به العلم منا

كالقلب لا يخبر بالكذب وانما الذي يخبر بالكذب منا غيره كاللسان
فقد قام العلم والصدق منا بمحل والكذب بمحل اخر فلا تناقض واننا
مركبة والباري تعالى يستحيل عليه التركيب فيمتنع قيامهما
معا بذاته على وجه ملزوم للتناقض وهو كون العلم جهلا
قلت قد تقرر ان كلامه النفسي صفة واحدة وانما التعدد
للتعلقات والمتعلقات فما المانع من رجوع الاخبار عن الشيء
على ما هو عليه ولا على ما هو عليه الى شيء منهما ومن ثمه لا بد من
ابطال هذا الاحتمال ومما تمسك به ايضا على استحالة الكذب
عليه تعالى ان ذاته العلية لو قبلت الاتصاف بالكذب
لوجب اتصافها به ازلا لاستحالة اتصافها بجائز ولا تشك
ان الكذب ضد الصدق فيكون اتصافها بالصدق محالا
والا لزم اجتماع الضدين لكن اللازم وهو استحالة اتصافها
بالصدق باطل لما علمت من وجوب اتصافه تعالى بعلم ما لا يتناهى
ومن ان كل عالم بشيء يصح ان يخبر عنه على وفق علمه وذلك هو
الصدق فقد لزم من اتصاف ذاته تعالى بالكذب امتناع ما
علمت صحته وهو باطل قلت مبني على وجوب كونه صفة
نفسية لكنك قد علمت احتمال كونه من التعلقات او المتعلقات
وحينئذ فلا يلزم ما ذكر كما لا يشتبه على متأمل الانصاف ومما استدل
به ايضا على استحالة الكذب عليه تعالى انه قد ثبت اتصافه
تعالى بالكلام والصدق صفة كمال نقيضها وهو الكذب نقص
والنقص على الله تعالى محال فوجب كونه تعالى صادقا قلت
وهو مبني على قياس الغائب على الشاهد اذ لم يثبت كون الكذب
نقصا الا فيه وهو باطل لوجوه كثيرة منها الا ترى ان العقم
وانتفاء التناسل نقص في الشاهد وهو كمال في الملائكة قطعا
وعبارة المواقف وشرحه للسيد تفريع على ثبوت الكلام لله
تعالى وهو انه يمتنع عليه الكذب اتفاقا اما عند المعتزلة
فلوجهين الاول انه اي الكذب في الكلام الذي هو عندهم
من قبيل الافعال دون الصفات قبيح وهو سبحانه لا يفعل
القبيح وهو مبني على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال
او قبحها منسوبة الى الله تعالى وقد تقرر بطلانه الثاني انه
مناف لمصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه تعالى
ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به
من احوال الاخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تخفى والاصلح

واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلالهم به والجواب منع وجوب
الاصلح اذ لا يجب عليه شيء اصلا بل هو متعال عن ذلك واما
امتناع الكذب عليه عندنا فلثلاثة اوجه الاول انه نقص
والنقص على الله تعالى محال اجماعا وايضا فيلزم على تقدير
ان يقع الكذب في كلامه ان نكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات
اعني وقت صدقنا في كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان الكلام
النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته يكون صادقا والا لزم
النقصان في صفاته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه
في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة
ولما كان للقائل ان يقول خلق الكذب ايضا نقص في فعله
فيعود المحذور بعينه اشار الى دفعه بقوله واعلم انه لم
يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه
فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما تختلف
العبارات دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف
يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص
في افعاله تعالى الثاني انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما
اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق
المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب وهو محال
فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق
عليه تعالى باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن له
ان يخبر عنه على ما هو عليه وهذا الوجه الثاني ايضا انما يدل
على كون الكلام النفسي صدقا لانه القديم واما هذه العبارات
الدالة على الكلام النفسي فلا دلالة لها على صدقه لانها
حادثة فيجوز زوالها بعد ثبوت الصدق الذي فيها بلهه مع ان
لا حصر عندنا يتبين صدقها الثالث وعليه الاعتماد لصحته
ودلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا خبر النبي
صلى الله عليه وسلم بكونه صادقا في كلامه كله وذلك اي
خبره عليه الصلاة والسلام بصدقه يعلم بالضرورة من
الدين فلا حاجة الى بيان اسناده وصحته ولا الى بيان
تعيين ذلك الخبر بل نقول تواتر عن الانبياء كونه صادقا
كما تواتر عنهم كونه متكلما فان قيل صدق النبي عليه الصلاة
والسلام انما يعلم بتصديقه تعالى له وانما يدل تصديقه
اياه على الصدق اي صدق النبي اذا امتنع عليه تعالى الكذب

ووجب ان يكون كلامه صدقا فتصديق النبي انما يصدق بصدق الله
تعالى فيلزم الدور واذا ثبت صدقه تعالى بتصديق النبي كما تعلم
قلنا التصديق بالمعجزة كما مر فهو تصديق فعلي لا قولي ودلالتها
على التصديق دلالة عادية لا تتطرق اليها شبهة انتهى قلت
وقد يتوهم فساده على مذهب من جعل دلالة المعجزة قولية
وقد يقال مراده انها في قوة القولية لا انها قولية حقيقة
تامل وانما نبهت على ما في هذه الوجوه من الخلل الذي اشار
اليه المحققون لان العارف السنوسي افردها كانها لا خلل
فيها فربما اغتر به بعض ضعفة الطلبة وذهب جمع من الائمة
الى ان دلالتها على ذلك عقلية واليه مال الاستاذ فقال لولا ان
خلق الله تعالى لهذا الخارق في يد مدعي النبوة على وفق
دعواه وتحديه به مع عجز المتحدين عن معارضته وتخصيصه
بذلك يدل عقلا على ارادة الله تعالى لتصديقه لكما يدل عقلا
تخصيصه تعالى كل ممكن ببعض ما جاز عليه بلا اعتناء باله
على ذلك واعترض على هذا القول بوجهين احدهما ان تصديق
الله تعالى للمدعي عين صدقه وخبره تعالى ازلي وكل ما هو
كذلك يمتنع تعلق الارادة به كالقدرة اذ لا يتعلقان الا
بالممكنات كما علمت سابقا واجاب عنه بعض المتاخرين بوجهين
احدهما ان التصديق الذي تتعلق به ارادته تعالى هو
التصديق بخصوص هذا الخارق الدال على خبره بصدق رسله
فيكون خبره تعالى الدال على صدق رسله مدلولا لهذا التصديق
الحادث الذي هو متعلق لارادته تعالى وثانيهما ان قولهم
لتصديقه من قولهم يدل عقلا على ارادة الله تعالى لتصديقه
على حذف مضاف اي لصدق تصديقه اي لصدق المدعي
الناشي عن تصديقه تعالى له بذلك الخارق قلت
وانت على بصيرة مما في وجهه من كلف التكلف حمله عليه
ظن ان التصديق صفة ذاتية له تعالى وقد علمت انتفا
فيه وثانيهما ما اشار اليه امام الحرمين وهو ان دلالة
المعجزة على صدق مدعيها النبوة لو كانت عقلية للزم ان لا يوجد
الخارق بدون دلالة النبوة لكنه يوجد بدونها فيلزمهم
وجود الدليل العقلي عاريا عن دلالته وهو باطل واجاب
عنه المقترح بان هذا مغالطة فان الدليل العقلي ليس
مجرد وجود الخارق وانما هو الدال من حيث اجابة دعوى

المتحدي

المتحدي بالخارق لا يدل اذن فلا نقض للدلالة العقلية وذهب
جمع الى ان دلالتها على ذلك وضعية كدلالة الالفاظ بالوضع
على معانيها غير ان المواضعة قد تعرف بتصريح يدل على التواضع
كما لو قال شخص لشخص متى فعلت كذا فقد اردت كذا فانه متى
صدر عنه ذلك الفعل فهم منه من واضعه ما جعل ذلك الفعل
امارة عليه وقد تعرف بتصريح من احد المتواضعين وفعل من
اخر من غير تواطئ على ذلك كما اذا قام شخص بمجلس ملك
وقال للحاضرين في ذلك المجلس وهو بمرأى من ذلك الملك ومسمع
انا رسول هذا الملك اليكم وايتي ان يخالف عادته فيقوم ويقعد
ولم تكن عادة الملك ذلك ففعل واجابه الى القيام والقعود
كان ذلك بمنزلة التصريح بالمواضعة على ان خرق عادته
امارة ارساله ومنهم من رد طريق هذا الجمع الى طريق الجمع الثاني
من كون دلالتها عقلية وانما وقع الاختلاف بين الطائفة
في تقرير كونها عقلية قال والامر في هذا قريب فان قلت
قد وقع الاختلاف بينهم اما الراجح من هذه المذاهب الثلاثة
في وجه دلالة المعجزة قلت اولها كيف وهو باختيار
السعد السمه بالقبول وصرح بعض المتاخرين بتصحيح
الثالث حيث قال فان قلت اثبات الكلام بالدليل السمعي
يلزم منه الدور لان الدليل السمعي يتوقف على دلالة
المعجزة وهي متوقفة على الكلام بناء على الصحيح من ان دلالتها
وضعية منزلة منزلة تصديقه تعالى لمن ظهرت
على يديه بالقول قلنا الجواب ان تنزلها منزلة التصديق
بالقول انما معناه انها تدل على ما يدل عليه القول من
صدق الآتي بها لا ان معناه انه فاعلها تكلم بتصديق من
ظهرت على يده وذلك كما تقول الاشارة تدل على ما يدل
عليه القول وهل المشير متكلم او ابكم ليس في اثبات الاشارة
لما يدل عليه شيء من ذلك وهذا غاية التحقيق في جواب هذا
السؤال وان كان كثير من الائمة استضعفوا الجواب عنه انتهى
نقلناه لما فيه من الفائدة فان قلت فما فائدة هذا الخلاف
قلت فائدته استحالة خلق الله تعالى المعجزة على ايدي
الكاذبين استحالة عقلية على المذهبين الاخيرين اما على
الثاني فلما يلزم من تخلف الدليل العقلي بان يوجد ولا يوجد
مدلوله بتصديقه لكذا له يلزم تشبيهه وبصدق العلم الذي استلزمه

جهلا مركبا وذلك قلب للحقائق ولا خفا باستحالته عقلا واما على الثالث
فلا يلزم من التخلف في خبره تعالى لان حكم المواضعة في العقل حكم الكلام
الصريح ولا شك في استحالة الخلف في خبره تعالى لو تمت الوجوه
السابقة واستحالته عادية على المذهب الاول كما مر بيانه فان
قلت لا شك ان الله تعالى في حق سيد المرسلين وخاتم
النبيين وقال صلى الله عليه وسلم لا نبي بعدي فكل من ادعى بعده
بخارق الى ان تقوم الساعة وادعى نبوة لا يقبل منه ذلك
وليس الا الاسلام او السيف من غير التفات الى دعواه ولا الى
خارقه فاي فايدة في تحقيق هذه المباحث قلت فايدته
تمييز المحقين من المبطلين من السابقين على زمانه نبوته وتمييز
ادعوها في زمان دعوته عليه الصلاة والسلام كمسيلمة
الكذاب والله الموفق لصوب الصواب ولنرجع الى ايضاح ما وعدناك
بسطه وذلك ان المعتزلة الزموا الاصحاب تجويز صدور
المعجزة على ايدي الكذابين من جهة اخرى وهي ان مذهبنا ان
لله تعالى ان يفعل ما يشا فيضل من اراد ويهدي من اراد ولا
يتقيد في خلقه رعاية صلاح ولا اصلح واذا كان الامر كذلك
فما الذي يومنكم من خلق خوارق العاد تعالى وفق دعوى المدعين
للنبوات كذبا ويكون المراد من ذلك اظهارا للضلال لانه تنوعت
لهم في الجواب عنه المقالات فاما القايلون بالمذهبين الاخرين
فاجابوا على مقتضاهما فقال القايلون بالثاني نعم يجوز من
فعل الباري تعالى الاضلال لكن لا بالمعجزات لاستحالته ذلك
منها كما يجوز خلق السواد في محل معين ولكن لا مع وجود البياض
في ذلك المحل اذ المعية في النقيضين محال والاضلال به ليل
الهداية قلبه الدليل شبهة والعلم الحاصل عنه جهلا وذلك
محال وقال القايلون بالثالث يجوز على الله تعالى خلق الضلال
في العباد لكن لا بالخلف في القول واذا كانت المعجزة منزلة
منزلة التصريح بكلام خاص دال على تصديق المدعي الا في
بالهداية امتنعت دلالتها على الاضلال لاستحالة الخلف
في خبره تعالى واما القايلون بالاول فقالوا ان ايته صدق النبي
حصول العلم لنا بصدقه عقيب تلك المعجزة فاذا حصل العلم
انتفى منه احتمال عدم الصدق لان العلم لا يحتمل النقيض
بوجه والا انقلب جهلا وتجويزنا عقلا كذبه المحتمل الذي تيقننا
صدقه لا يقدح في العلم بصدقه لان معنى جوازا لكذب في حقه

انه لو وقع به لا عن الصدق الواقع في حقه لم يلزم منه محال لا ان
معناه احتماله وقوع الكذب في حقه وكثيرا ما نعلم وقوع اشيا
علما ضروريا مع تجويزنا عقلا نقيض ذلك الواقع وذلك كعلمنا
بوجودنا فانه لا يستريب فيه عاقل وان كنا نجوز عدمه منا
بمعنى انه لو استمر ولم يوجد اصلا لم يلزم منه محال لا بمعنى ان
عدمنا يحتمل الحصول لنا حال علمنا بوجودنا تذكرنا اي تفضلا
واحسانا فهو مفعول لاجله عامله ابد واقتصر به الرد على من
اوجب عليه تعالى المعجزة كما اوجب عليه الارسال والا لبطلت
فايدته ترتب قبول قول الرسول والتكليف لما جاء به لعدم مصدق
له على دعواه وهو كما تري مبني على اصلهم الفاسد من التحسين
والتقبيح العقليين وقد سبق ابطالهما وانه تعالى لا يجب عليه
شي لاحد من مخلوقاته لا يسال عما يفعل وهم يسالون فان قلت
تقديم المعمول يفيد الحصر مع ان تقويتهم ثابتة بغير المعجزات
كثباتهم في الحروب حيث يفروا لابطال وتفريق الاعدا عنهم
وصدهم من غير تنالهم قلت قد حملنا التابيد على اثبات
نبوتهم او رسالتهم وحينيذ فالحصر مستقيم على انا لا
نسلم انحصار فايدة التقديم في الحصر اذ من فوايده الاهتمام
والتاكيد وعليه يندفع ما يقال ايرادا على الحصر انه غير مستقيم
لانكم قدمتم ان النبوة تكلمت بخلق العلم الضروري في القلب فان
قلت ضميرا يد واعني النايب عن الفاعل راجعه اما الانبيا
واما الرسل وهو عام فيكون هو ايضا كذلك لامتناع عود
الخاص على متنسر عام من حيث هو كذلك والحكم على العام كلية
لا كل على الراجح فيلزم ان يكون كل فرد فرد من الانبيا او الرسل
قوي واثبتت نبوته او رسالته بمعجزات كثيرة لانها جمع وهي
فيه في عامله بل ربما او هم الكلام شرطية تعدد المعجزات لكل
فلا يستقر اي فما الجواب ان صحاحية في ثبوت ذلك وشي من اللازم
غير ثابت قلت ان جعلت ال في المعجزات للاستغراق فالجواب
ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد على الاحاد على حد
قولهم ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم اي ركب كل واحد
منهم دابته الخاصة به ولبس ثوبه وان جعلت للجنس كما اشرنا اليه
فلا اشكال فقد صرح سيبويه بان ال الجنسية تبطل من الجمع معنى الجمعية
وتمحضه لا لتة على الماهية والله تعالى يهدي من يشا الى صراط
مستقيم ولما كانت العصمة واجبة في حق الانبيا والملايكة

تعرض له لكن فقال وعصمة الباري وهي لغة المنع والحماية ومنه عواصم الطير
لمنعها نفسها ممن يصيدها وعصام القربة لوكاءها لانه يمنع ما فيها
عن الانسياب واصطلاحا بناء على اصلنا معاشر اهل السنة من
استناد الممكنات الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله في
المكلف الذنب مع بقاء قدرته واختياره فاذا المسمى وهذا معنى
قولهم هي لطف من الله تعالى بالعبد يحمله على فعل الخير ويزجره
عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو
منصور رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة قلت ولا منافاة
بين تفسيره اياها كما في شرح العقايد بامر عدمي هو ما مر
وتفسيره اياها في شرح المقاصد بامر وجودي حيث قال
وحقيقة العصمة ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها لما انه
لفظ العصمة كالشجاعة وساير الملكات يطلق تارة على الاثار
التي تنشأ عنها في الجملة وتارة على مبدأ تلك الاثار فالاول
ناظر للاول والثاني للثاني وعرفها الحكماء بناء على اصلهم من
الايجاب الذاتي واستحسنه اذ الفوايد بانها ملكة تمنع عن
الفجور فان قلت فقد عبر بعض اصحابنا بانها ملكة
نفسانية تمنع صاحبها عن الفجور بل قال انه احسن تعاريفها
قلت من عبر منهم بذلك فانما مراده انها امر يحصل بمجرد اللطف
والفضل يخلق الله تعالى عنده لا بد للعبد فيه رغبة في فعل الخير
ولا يخلق فيه الذنب فيكون ذلك كالزاجر عن المعصية ثم
قول من قال انها خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع
بسببها صدور الذنب عنه فاسد عقلا ونقلا اما الاول
فلانه لو كان الذنب ممتنعا له لذلك لما استحق المعصوم مدحا
على عصمته ولا امتنع تكليفه بتركه واللازم باطل والا لبطل
في حقه الامر والنهي مع الثواب والعقاب واما الثاني فبمثل
قول الله تعالى في حق نبيه انما انا بشر مثلكم وقوله تعالى
ولولا ان ثبتناك الاية فان الاية الاولى تدل على ان النبي
صلى الله عليه وسلم مثل الامة في جواز صدور المعصية
منه والاية الثانية تدل على ان الله تعالى ثبته على عدم
الركون اليهم والا لركن اليهم فيكون الركون اليهم الذي هو
ذنب غير ممتنع تتمة لوح في الطوالع الى ان الهيئة
النفسانية لا تفيد ملكة تمنع عن الفجور الذي هو ارتكاب
المعاصي واجتناب الطاعات الا بعد علم صاحبها بمثالب المعاصي

ومعايبها

٢٩٦

ومعايبها ومناقب الطاعات ومفاخرها لان الشخص انما علم مثالب
المعاصي ومناقب الطاعات فرغب في الطاعات ورغب عن المعاصي
واطاع ولم يعص صارت تلك الهيئة راسخة وتتأكد هذه
الملكة في الانبياء بتتابع الوحي على تذكر ذلك العلم والاعتراض على
ما يصدر عنهم ولو سهوا والمعاتبة حتى ترك الاولى فانه متى صدر
عنهم شيء سهوا او تركوا ما هو اولى لم يتركوا مهملا بل يعاتبون وينبهون
على ذلك ويضيق الامر فيه عليهم والله اعلم قال الشيخ [illegible]
العبادي رحمه الله في ابانة ما حاصله ان القوم عرفوا العدالة
بانها ملكة تمنع عن اقتراف الكباير وصغاير الخسة والرذايل
المباحة واتفقوا على حصولها لكثير من احاد الامة وانها غير
مختصة بالانبياء وحينئذ يلزم ثبوت العصمة لاحاد الامة عن
الكباير وصغاير الخسة والرذايل المباحة فيلزم اما بطلان
تعريف العدالة او اختصاص العصمة بنوع الانبياء من البشر قال
اللهم الا ان يراد بالملكة هنا ما يمنع ابدا بخلافها
في العدالة اذ قد تحصل في وقت دون وقت كما يفهم من كلامهم
وقد يدعى ان العصمة كذلك بدليل اختلافهم في حصولها قبل
النبوة الا ان يجاب بان المراد ما يمنع ابدا بعد حصوله وقد
يرد عليه قضية الملكين الا ان يراد انها تمنع ابدا ما دامت
حاصلة وما صدر عن الملكين انما صدر بعد سلبها اذ لا مانع
من انه تعالى يخلق تلك الملكة ثم يسلبها لابتلاء اذا جاز سلبها
ارتفعت الثقة بصاحبها من نبي او ملك لانا نقول يجوز انه
يجري عادته تعالى بانه لا يسلبها الا مع الاعلام بذلك فما لم
يحصل الاعلام لا يحتمل عادة سلبها انتهى ومن كلام الشهاب
القرافي يعرف الفرق بغير ما اشار اليه ونصه في شرح المحصول
فان قلتم ان معنى العصمة ان لا يصدر عن الانبيا معصية اشكل
بكثير من الصبيان الذين بلغوا وماتوا في سنة بلوغهم من غير ان
يعصوا فقد صدق معنى العصمة الذي ذكرتم في حقهم مع انهم
ليسوا معصومين وكذلك الصحابة رضوان الله عليهم
اجمعين وكثير لم يصدر منهم الكفر ولا الكباير وليسوا بمعصومين
فلا يكفي في العصمة ان معناها عدم صدور المعصية بل لا بد
من تحرير في هذا المقام وهو انا نقول قاعدة النقايص مستحيلة
على الله تعالى والمعاصي مستحيلة على الملايكة والانبياء عليهم
الصلاة والسلام وعلى الامة المحمدية اعني مجموعها وافراد

نقف

الا انه كل واحد منهم استحالة منه صدور المعاصي التي لم يقدر عليها لقول اهل العرف
العام من العصمة ان لا نجد فقد اشترك الجميع في امتناع صدور القبايح
عنهم ولا يخفاك ان لكل واحد من هذه المواطن ضابطا يخصه فاما تقدس
الله تعالى وامتناع القبايح عليه فقد اجتمع فيه امور احدها انه
لذاته تعالى وجب ذلك له غير معلل بشي وثانيها انه لما كان كذلك
علم الله ذلك توجب ذلك لاجل العلم وثالثها انه تعالى لما علم به
اخبر عنه فصار واجبا لاجل الخبر واما عصمة الملايكة والانبيا
عليهم الصلاة والسلام ومجموع الامة المحمدية فالاستحالة في
حقهم والعصمة من باب واحد وهو ان معناها اخبار الله تعالى
النفساني واللساني عن حالهم كذلك واجتمع مع ذلك علم الله
تعالى بذلك وارادته له فتكون العصمة اذن والاستحالة
المعصية عليهم تنشا عن اربعة امور العلم والخبر النفساني
والارادة وفي حق الله تعالى عن اربعة امور غير ان الارادة
يستحيل دخولها لانها تتعلق بالمستحيل على الله تعالى لانه
مستحيل بذاته والارادة لا تدخل الا في الممكنات ودخلت
الارادة في عصمة الملايكة والانبيا ومجموع الامة لانه
من باب الممكنات عقلا وليس ذلك لذاته كما في حق الله تعالى
واما عصمة الصحابة واحاد الامة الذين لم يصدر عنهم معاصي
خاصة وكذا من لم يقدر على المعصية فهو متعلق ثلاثة امور
فقط العلم والارادة والخبر النفساني لانه من لوازم العلم
وهو معنى قول العلما كل عالم مخبر عن معلومه وليس في حقهم خبر
لساني بمعنى انه لم ينزل نص من الله تعالى ان فلانا لا يصدر منه
كذا من المعاصي فهذا القدر الذي لكلام اللساني امتازت الملايكة
والانبيا عليهم الصلاة والسلام ومجموع الامة واما اصل الامتناع
فمشترك بل ما من احد الا وقد عصمه الله تعالى من معصية وليس احد
من خلق الله تعالى جمع بين جميع المعاصي بحيث لا تبقى معصية مفقودة
الا وقد وقع فيها فتحصل في عصمة الامور الثلاثة المتقدم ذكرها
فيمتاز الامتناع في حق الله تعالى بانه لذاته وبتعذر الارادة
فيه وتمتاز عصمة الانبيا والملايكة عليهم الصلاة والسلام
ومجموع الامة بالخبر اللساني ويبقى الخبر النفساني والعلم
والارادة مشتركة بين عصمة الانبيا والملايكة واحاد الامة
ومجموعها ويكون العلم والخبر النفساني مشتركا بين المواطن كلها
في محل الاستحالة وبما امتازت به فمتى قلنا الانبيا معصومون

نريد



نريد الخبر اللساني بالنصوص السمعية ومتى قلنا ان فلانا عصم من كذا
نريد به معنى اخر وهي الامور الثلاثة المتقدم ذكرها فهذه تلخيص
محل النزاع والنزاع حينئذ انما هو هل ورد في الشرع ما يقتضي
ذلك الامتناع عليهم ام لا والاستقرا يحقق ذلك انتهى بحروفه
قال شيخ مشايخنا العبادي ولا يخلو ما فيه فان كون الفرق بين
عصمة الانبيا وعصمة غيرهم من البشر بعد اشتراك الفريقين
في عدم صدور الذنب بمجرد ورود الخبر اللساني في الانبيا وعدم
وروده في غيرهم كما هو حاصل كلامه في غاية البعد والضعف
قلت كلامه انما هو بيان لكون العصمة منها ما يثبت بالشرع فيتحقق
مفهومها حالا بل بعد الموت دون ملابسة معصية على انه
فرض الكلام في مطلق الامتناع والاستحالة للذنوب كما هو
مدلول العصمة لغة كان ذلك يسمى عصمة عرفا ام لا فهذا ومن
الضعف وتامل على ان تقيد العدالة بالعصمة او التلبس غير
متجه لما انه بينهما عموم وخصوص وجهي ولعله كان لذلك كانت
فيه الحيثية مرادة وان لم يذكر كيف والعصمة الحقيقية يعتبر
في مفهومها الوجوب وليس ذلك بمعتبر في مفهوم العدالة
ولهذا توجد بعد فسق فطفقة التوبة وتزول بطرو عليها
والمعصوم لا يتصور عنه زوال عصمته وما اثر عن الانبيا فاول
كما مر وما تخيله من قصة هاروت وماروت باطل ثنا وبلغ ايضا
نجد ما تمسك الله وكن من الشاكرين سلك الله بنا وبك سبيل
المخلصين فان قلت كيف يقرا لفظ عصمة قلت يصح ان
يقرا بالرفع على الابتدا وهو مصدر مضاف لفاعله والخبر
قوله حتما والرابط محذوف والاصل حتمها تحذف العايد وابدله
نون التوكيد الخفيفة لمه الفتحة المقافي الوقف وكل ذلك
جايز واضمحلال صورة النون ربما يجوز تقدير النون على المنون
بها ووقوع الخبر جملة انشايية جايز مقيس وان كان اقل من الجملة
الخبرية ويصح ان يقرا بالنصب بعامل محذوف يفسره حتما بناء على
تشغله بالضمير المقدر كما مر فان قلت هلا جعلت نصبه بحتما
واستغنيت عن التقدير قلت صرح بعض المحققين بامتناع تقدم
معمول المؤكد بالنون الخفيفة عليه وبه اعترض بعضهم على قول
من نصب الرفع والنصب باجعلن من قول ابن مالك ....
والرفع والنصب اجعلن اعرابا . فان قلت فيعود الاشكال لان القاعدة
ان ما لا يعمل لا يفسر عاملا وقد جعلته مفسرا للعامل المحذوف





قلت صرح البدر الدماميني بان الممتنع من تفسيره ما لا يعلم انما هو التفسير
الاصطلاحي اما التفسير اللغوي وهو مطلق الاشارة الى المحذوف
فلا يمتنع وعليه حمل قولهم في وكانوا فيه من الزاهدين مع ان صلة ال
لا يتقدم معمولها عليها فليتامل وقوله لكل من الانبيا والملائكة
كما هو حكم العطف وعدل عن الضمير الى الظاهر متعلق حتما قدم عليه
للاختصاص يعني ان مما يجب اعتقاده وجوب عصمة الله تعالى
لانبيائه وملائكته فقط واما عصمة الانبيا من المعاصي فواجبة
عند المسلمين لكن على التفصيل السابق بيانه وفاقا وخلافا
في مباحث ما يجب لهم عليهم الصلاة والسلام فما نقل عن احد من
الانبيا مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الاحاد
فمردود ولو استوفى شروط الصحة انه لم يمكننا تاويله وما كان
منقولا بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول
على ترك الاولى ٢ فتعين ان احتيج بحديد المهمه به عليه واما عصمة
الملائكة فقال السعد لا قاطع فيها لكن تمسك المثبتون لها عليها
بمثل قوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون
ما يؤمرون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى مشفقون
لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل
والنهار لا يفترون ولا خفا في ان امثال هذه العمومات تفيد
الظن وان لم تفد اليقين وما يقال انه لا عبرة بالظنيات في باب
الاعتقادات فان اريد انه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم ولا يصح الحكم
القطعي فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر
البطلان وتمسك النافون لها بوجوه الاول ان ابليس مع كونه من
الملائكة بدليل تناول امر الملائكة بالسجود في قوله تعالى واذ قلنا
للملائكة اسجدوا لادم ابى ولذا عوقب بقوله تعالى ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك وبدليل صحة استثنائه منهم في قوله
فسجدوا الا ابليس وقوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس
ابى واستكبر وكان من الكافرين ورد بالمنع بل كان من الجن ففسق
عن امر ربه وانما ادرج في الملائكة على سبيل التغليب لكونه
جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم لا يقال ينافي قوله كان من الجن صار او
كان من طائفة من الملائكة مسماة بالجن شانهم الاستكبار لانا نقول
هذا مع كونه كلاما على السند خلاف الظاهر الثاني قولهم في جواب
اني جاعل في الارض خليفة اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اذ اغتياب للخليفة واستبعاد

٢ او كونه قبل البعثة وفيه بحث تفصيل المهم من ذلك في المبحث المشار اليه صح

لتفعل

لفعل الله تعالى يشبه صورة الاستكبار انه لا ينبغي ان يكون واتباع
للظن ورجم بالغيب فيما لا يليق واعجاب بانفسهم وتزكية لها
وامثال هذا يخل بالعصمة لا محالة والجواب ان الاغتياب انما
يكون محرما وذنبا حيث يكون الغرض منه اظهار منقصة الغير
والتزكية انما تكون مذمومة حيث يكون الغرض اظهار منقبة
النفس وكل ذلك لا يتصور بالنسبة الى علام الغيوب بل الغرض
من كل ذلك انما هو التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف
من يتصف بما لا يليق بذلك مع وجود الاولى والاليق وانما
علموا ذلك باعلام من الله تعالى او مشاهدة من اللوح
او مقايسة بين الجن والانس بجامع تشاركهما في الشهوة والغضب
المفضيين الى الفساد وسفك الدماء لا يقال قوله تعالى انبئوني
باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اي في اني استخلف من يتصف
بما ذكرتم ينافي كون ذلك متحققا ومعلوما لهم باعلام من الله
تعالى اخبارا او مشاهدة من اللوح لانا نقول المعنى ان كنتم
صادقين في اني استخلف من يتصف بذلك من غير حكم ومصالح
او صفات تلايم الاستخلاف اذ التعجب انما يكون عند ذلك ولذا
قال في الرد عليهم اني اعلم ما لا تعلمون اشارة الى تلك الحكم والمصالح
لا يقال وفيه دلالة على نفي العصمة باثبات الكذب في الحكمة
لانا نقول هذا القدر من الخطا والسهو لا ينافي العصمة ولا يوجب
المعصية الثالث قصة هاروت وماروت ملكين ببابل يعذبان
لارتكابهما السحر والجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد
تاثيره بل انزل الله تعالى عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه
وعمل به فكافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يضر به فهو
مومن وكانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة وابتلا
فلا تكفر اي لا تعتقدوا ولا تعملوا فان ذلك كفر وتعذيبهما انما هو
على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبيا على السهو والزلة من غير
ارتكاب منهما لكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر وعمل به ولنا
بتعليق الزائد مزيد بيان لهذا المحل فليراجعه من اراده واليهود
لعنهم الله هم الذين يزعمون ان الواحد من الملائكة ثم الواحد
منهم قد يرتكب الكبيرة فيعاقبه الله بالمسخ وهذا منهم في حقهم
غاية التقصير والتفريط كما ان قول عبدة الاصنام انهم بنات
الله تعالى محال باطل وهو غاية الافراط ونعتقد انهم لا يوصفون
بذكورة ولا انوثة تنبيه مقتضى الكلام السابق ذكر

الخلاف في عصمتهم اجمالا من غير تفريق بين المرسل منهم وغيرهم وهو كلام
السمه بلفظه وحروفه والذي رايته في الشفا للقاضي عياض
اجمع المسلمون على ان الملايكة مومنون فضلا واتفق ائمة المسلمين
على ان حكم المرسلين منهم حكم النبيين سوا في العصمة مما ذكرنا عصمتهم
نبيه قلت قدم تفصيله ثم قال وانهم في حقوق الانبيا والتبليغ
اليهم كالانبيا مع الامم واختلفوا في غير المرسلين منهم فذهبت
طايفة منهم الى عصمة جميعهم عن المعاصي وذكر نحو ما تقدم من الايات
احتجاجاتهم لتلك الطايفة ثم قال وذهبت طايفة الى ان هذا
خصوص للمرسلين والمقربين واحتجوا باشيا ذكرها اهل الاخبار
والتفاسير نحن نذكرها ان شا الله تعالى بعد ونبين الوجه
فيها والصواب عصمة جميعا وتنزيه جنابهم الرفيع عن جميع
ما يحط من رتبهم ومنزلتهم عن جليل مقدارهم وقد تبعض شيوخنا
اشار الى انه لا حاجة بالفقيه الى الكلام في عصمتهم وانا اقول ان
للكلام في ذلك ما للكلام في عصمة الانبيا من الفوايد سوا فايدة
الكلام في الاقوال والافعال فهي ساقطة هاهنا فمما احتج به من لم
يوجب عصمة جميعهم قصة هاروت وماروت وما ذكر فيها اهل
الاخبار ونقلة المفسرين وما روي عن علي وابن عباس في خبرهما
وابتلايهما فاعلم اكرمك الله ان هذه الاخبار لم يرو منها شي لا سقيم
ولا صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس هو شيا يوخذ
بالقياس والذي في القران منه اختلف المفسرون في معناه وانكر
ما قال بعضهم فيه كثير من السلف كما سنذكره وهذه الاخبار
انما اخذت من كتب اليهود وافترايهم كما نصه الله اول الايات
من افترايهم بذلك على سليمان وتكفيرهم اياه وقد انطوت القصة
على شنع عظيمة وها نحن نخبر في ذلك ما يكشف غطا هذه
الاشكالات ان شا الله فنقول اختلف اولا في هاروت
وماروت هل هما ملكان او انسيان وهل هما المراد بالملكين
ام لا وهل القراة ملكين بالفتح او ملكين بالكسر وهل ما من
قوله تعالى وما انزل وما يعلمان من احد نافية او موجبة
فاكثر المفسرين على ان الله امتحن الناس بالملكين لتعليم السحر
وتبيينه وان من عمله فهو كافر ومن تركه امن قال
الله تعالى انما نحن فتنة فلا تكفر وتعليمهما الناس تعليم انذار
اي يقولان لمن جا يطلب تعليمه لا تفعل كذا فانه يفرق بين المرء

وزوجه

وزوجه ولا تتحيل بكذا فانه سحر فلا تكفر فعلى هذا فعل الملكين طاعة
وتصرفهما فيما امرا به ليس بمعصية وهو لغيرهما فتنة وروي
ابن وهب عن خالد بن عمران انه ذكر عنده هاروت وماروت
وانهما يعلمان السحر فقال نحن ننزههما عن هذا فقرا بعضهم وما
انزل على الملكين فقال خالد لم ينزل عليهما فهذا خالد على جلالته
وعلمه نزههما عن تعليم السحر الذي قد ذكر غيره انهما ماذون
لهما في تعليمه بشرط ان يبينا انه كفر وانه امتحان من الله تعالى
وابتلا فكيف لا ننزههما عن كباير المعاصي والكفر المذكور في تلك
الاخبار وقول خالد لم ينزل عليهما يريد ان ما نافية وهو
قول ابن عباس قال مكي وتقدير الكلام وما كفر سليمان يريد
بالسحر الذي افتعلته عليه الشياطين واتبعتهم في ذلك اليهود
فادعوا عليهما المجي به كما ادعوا ذلك على سليمان فاكذبهم الله
في ذلك بقوله ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر ببابل
هاروت وماروت وقيل هما رجلان وقيل علجان قال الحسن
هاروت وماروت علجان من اهل بابل وقرا وما انزل على الملكين
بكسر اللام وتكون ما ايجابا على هذا وكذلك قراة عبد الرحمن بن
ابزى بكسر اللام ولكنه قال الملكان هنا داود وسليمان وتكون
ما نفيا على ما تقدم وقيل كانا ملكين من بني اسرايل فمسخهما الله
حكاه السمرقندي والقراة بكسر اللام شاذة فحمل الاية على تقدير
ابي محمد مكي حسن ينزه الملايكة ويذهب الرجس عنهم ويطهرهم
تطهيرا وهم وصفهم الله تعالى بانهم مطهرون وكرام بررة ولا يعصون
الله ما امرهم ومما يذكرونه قصة ابليس وانه كان من الملايكة
ورييسا فيهم ومن خزان الجنة الى اخر ما حكوه وانه استثناه
من الملايكة بقوله فسجدوا الا ابليس وهذا ايضا لم يتفق عليه
بل الاكثر ينفون ذلك وانه ابو الجن كما ان ادم ابو الانس وهو
قول الحسن وقتادة وابن زيد وقال شهر بن حوشب كان من الجن
الذين طردتهم الملايكة في الارض حين افسدوا والاستثنا
من غير الجنس شايع في كلام العرب سايغ وقد قال الله تعالى ما لهم
به من علم الا اتباع الظن ومما روي في الاخبار ان خلقا من الملايكة
عصوا الله فحرقوا وامروا ان يسجدوا لادم فابوا فحرقوا ثم اخرون
كذلك حتى سجد له من ذكر الله الا ابليس في اخبار لا اصل لها
تردها صحاح الاخبار ومشتملا هي الاثار فلا تشتغل بها انتهى
كلام القاضي بلفظه وحروفه واقول قوله لم يرد فيهما شي

لاسقيم ولا صحيح الي اخره ممنوع فقد اخرج خبرهما الامام احمد وابن حبان
في صحيحه غايته ان في سنده موسى بن جبير قال فيه القطان انه
مجهول وقال فيه ابن حبان انه يخطي ويخالف وسكت عنه ابن ابي حاتم
الا انه تابعه معاوية بن ابي صالح فرواه بنحوه عن نافع واول
الحديث ان ادم عليه الصلاة والسلام لما اهبط الي الارض
قالت الملايكة اي رب اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدما
ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون قالوا ربنا نحن
اطوع لك من بني ادم فقال الله لهم هلموا ملكين من الملايكة فننظر
كيف يعملان فاختاروا هاروت وماروت فاهبطا الي الارض
فهبطت لهما الزهرة امراة من احسن البشر الحديث بل ادعي بعض
المتاخرين صحته تتمـــــة علم مما مر ان عصمة الملايكة وان كانت
من المعلوم الا انه تقرر فيها ما يفيد البحث فاكتفي فيها كما يفيد
الظن وعليه فالمخالف فيها لا يفضي القول عليه بالكفر نعم ان زاد علي
ما ورد ما يفيد التنقيص او الذم او العيب كفر وهذا عندي
محمل قول الشهاب القرافي من اعتقد في هاروت وماروت انهما
ملكان وانهما يعذبان بانزال الله علي خطيئتهما مع الزهرة فهو
كافر بالله العظيم بل هو رسل الله وخاصته يجب تعظيمهم وتوقيرهم
وتنزيههم عن كل ما يخل بتعظيم قدرهم ومن لم يفعل ذلك وجبت
اراقة دمه انتهي وها هنا بحثان احدهما مما يجب اعتقاده
ايضا عصمة جميع الامة كما سلف فكان من الواجب النص عليها
قلت لم يقصد النص علي جميع المسايل وليس في كلامه
ما يفيدها صريحا علي انها من مباحث اصول الفقه كما لا يخفى
ثانيهما وقع لبعض متاخري المالكية ان الدعا بالعصمة انما
يجوز اذا كانت مقيدة مثل اللهـــم اعصمني من الخطا
او الزنا او الجنون حتى تقتضي البكت غير مقتون نا الحق جواز
كما يوخذ من كلام القرافي في فروقه وبه جزم الهيتمي في خطبة
الاربعين النووية وبه التوفيق للصحة حيث قال ويوخذ
من كلامه انه يجوز الدعا لنا بالعصمة وهو ظاهر ان اريد
بها الحفظ من الذنب مع جواز وقوع خلافه وهذا الثابت لغير
الانبيا واما الثابتة للانبيا فهو الحفظ مع استحالة وقوع خلافه
واما من منع الدعا بها مطلقا واعترض علي الاستاذ ابي الحسن
الشاذلي في الدعا بها في حزبه فلم يصب اذ لا دليل بعضده ولا
قياس يشهد له انتهي فان قلت بل قولك البعض هو

القياس لان الفرد عند الاطلاق ينصرف للكامل من نوعه والكامل فيهما
ما اختص بالانبيا قلت محل انصراف الفرد للكامل عند صلوح ارادة
الكامل ولا شك ان غير الانبيا والملايكة لا طاعة لهم في استحالة
الذنوب عليهم فضلا عن توجه ارادتهم وقصدهم اليها فليتامل
فان قلت هلا تعرض لتفصيل ما عصم منه الفريقان كما تقرر
قلت قد قدمت ذلك في مباحث ما يجب وما يستحيل وما
يجوز علي الانبيا فليراجعه من اراده فان قلت فقد اشتمل
كلام الناظم علي تكرار اذ قسم المستحيل كله كالواجب مندرج
تحت وجوب العصمة قلت ذكرها ثانيا اجمالا مع تقدم سر
ما ينبي عنها تفصيلا انما هو ليجمع مع الانبيا الملايكة في حكمها
ولكن في هذه الفايدة دافعة لعيب التكرار علي ان كثيرا من
المتنة بين لا يعرفون ان تلك الامور السابقة تسمي بالعصمة
كما ان كثيرا منهم لا يعرف ان مسمي العصمة تلك الامور السابقة
فليتامل وصلي الله علي سيدنا محمد وعلي اله وصحبه وسلم
تسليما كثيرا والحمد لله وحده ووجد
بخط المولف رحمه الله بلغ مقابلة
باصله مع جامعه الحقير ابراهيم
اللقاني وهذا الفرع بيده
والاصل بيد اخينا في الله
الشيخ سليمان الشنتوري
والقاري شيخ الاسلام
اخونا في الله الشيخ جمال
الدين الشامي مع
جماعة بايديهم
اصولهم

